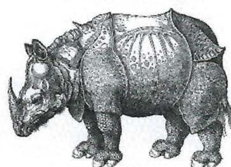
GEORG WILHELM FRIEDRICH **HEGEL**

Ciencia de la lógica

edición de **FÉLIX DUQUE**

II. LA LÓGICA SUBJETIVA



3. La doctrina del concepto (1816)

ABADA EDITORES

G. W. F. HEGEL

Ciencia de la lógica



LECTURAS
Serie Filosofía
DIRECTOR Félix DUQUE

TÍTULO ORIGINAL: *Wissenschaft der Logik*
Zweiter Band: Die subjektive Logik
oder Die Lehre vom Begriff

Calle del Gobernador, 18
28014 Madrid
www.abadaeditores.com

diseño SABÁTICA

producción GUADALUPE GISBERT

ISBN 978-84-15289-00-5 [obra completa]
ISBN 978-84-16160-33-4 [vol. 2]
depósito legal M-18193-2015

preimpresión DALUBERT ALLÉ
impresión PUNTO VERDE, S.A.

G. W. F. HEGEL

Ciencia de la lógica

volumen II: LA LÓGICA SUBJETIVA O LA DOCTRINA DEL CONCEPTO (1816)

edición de
FÉLIX DUQUE



ÍNDICE

CIENCIA DE LA LÓGICA

[VOL. II: LA LÓGICA SUBJETIVA O LA DOCTRINA DEL CONCEPTO]

SUPLEMENTOS

OBSERVACIÓN LIMINAR

Con este volumen segundo, dedicado a la «Lógica subjetiva» (1816), se completa la edición de la llamada «Gran Lógica», o simplemente la *Ciencia de la Lógica*, de Nuremberg. No escribo sin más: la «Lógica» de Nuremberg porque, como se verá en la Introducción, durante ese período proliferaron los intentos de Hegel por escribir lecciones de lógica; a veces, bien distintas en enfoque y contenido.

La edición se completará, o eso esperan los editores (según se trate de la dirección de esta Casa Editorial, en general, o del encargado de preparar cuidadosamente la publicación de un clásico o de un volumen colectivo, en particular), con la traducción, introducción y notas de la segunda edición de la «Lógica del ser» (Berlín, 1832).

Pero entre ambas ediciones se intercalará (se desea que en breve tiempo) un grueso volumen, conteniendo las «Notas doctrinales» a la entera *Ciencia de la Lógica*. Se ha preferido proceder así, mediante una edición separada, para mayor comodidad del lector, que de este modo podrá consultar con facilidad el libro de notas —que puede servir de eso que antaño se llamaba *Comentario perpetuo* o *Vademecum*— y cotejarlo con los dos volúmenes de esta Lógica.

Han sido muchos años, pero quedan más. Y más cosas por hacer. Espero.

Esta edición va dedicada a la querida memoria de Puck.

Tres Cantos, 27 de abril de 2015

FÉLIX DUQUE

INTRODUCCIÓN

DE CÓMO UN ERIZO SE CONVIRTIÓ EN ÁGUILA

Félix Duque

1. Del modo de ver y de leer a Hegel

Desde el asentamiento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel en Berlín, a fines de 1817 (ése será, por lo demás, el límite fijado a esta «Introducción»), hasta bien entrados los años setenta del siglo pasado, tanto las líneas generales de su pensamiento como algunas de sus concepciones han sufrido y aguantado –con más o menos éxito– buen número de interpretaciones: ora antagónicas o conciliadoras, ora ditirámbicas o condenatorias, y otras incluso estrambóticas. Bien empleado le está, ya que fue él quien solemnemente declarara que: «Un gran hombre condena al mundo a explicarlo»[1]. Sin embargo, de entre el *mare magnum* de opiniones y valoraciones, creo que al menos cabe encontrar dos puntos en que todo el mundo medianamente adepto o adicto a la cosa del pensar parece estar de acuerdo.

El primero, recordado por Terry Pinkard, dictamina que: «Hegel es uno de esos pensadores de los que toda persona culta cree saber algo»[2]. Una creencia, por cierto, sobremanera perezosa, porque sustituye la lectura por el cliché, y que se torna a las veces peligrosa, como cuando ese «algo» que uno cree saber de Hegel es:

1 [*Aphorismen*] *Aus der Berliner Periode*. En: K. Rosenkranz, *Hegels Leben und Werk* (1844). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1977, p. 555. Literalmente habría que verter este primer aforismo berlinés así: «Un gran varón (*Mann*) condena a los hombres (*Menschen*) a explicarlo».

2 T. Pinkard, *Hegel. Una biografía*. Acento. Madrid 2001, p. 9.

1) Como primera acusación: que Hegel habría sido un enemigo de la ciencia. Y ello, a pesar de que escribiera y reescribiera varias veces la obra de que aquí nos ocupamos: la «*Ciencia* de la lógica». Sólo que justo ese título puede ser visto por algunos paleoanalíticos como confirmación palmaria de la cerril hostilidad hegeliana contra la ciencia, agravada si cabe por otro delirio farragoso titulado: «Filosofía de la naturaleza».

A este respecto, baste recordar aquí el tan influyente como confundente –y confundido– dictamen de Bertrand Russell sobre el supuesto «monismo» de Hegel; a su parecer, tan nocivo para la ciencia[3]. En general, Russell se despacha a gusto contra Hegel en su *Historia de la filosofía occidental*[4]. Y, sin embargo, tanto en el tomo primero de su *Autobiografía* como en *Retratos de memoria* reconoce que de joven fue *hegeliano*, echando la culpa de ello a J.M.E. McTaggart: «Bajo su influjo –escribe–, durante dos o tres años fui hegeliano»[5]. Más asombrosa es la razón ofrecida en la *Autobiografía*: Russell se habría convertido súbitamente al hegelianismo (él precisa la fecha: 1894), por haber encontrado entonces sólido y válido el *argumento ontológico*[6]. Por cierto, si hubiera leído –antes o después– la *Lógica subjetiva*, cuya traducción presento ahora, habría sabido que Hegel rechaza la mala forma de ese argumento *metafísico*, desechado en cuanto mero «silogismo formal», sustituyéndolo en cambio por la exposición crítica de la *lógica de la objetividad* (mecanismo - quimismo - teleología)[7].

Por lo que toca a la *Philosophie der Natur*, baste recordar lo que el gran matemático Carl Freidrich Gauss pensaba de las elucubraciones hegelianas relativas a la malfamada serie de los planetas, recogida en la *De Orbitis planeta-*

3 Cf. especialmente el capítulo: «Logic as the essence of philosophy», en: *Our knowledge of the external world*. Allen and Unwin. Londres 1914 (hay ed. esp. en Fabril. Buenos Aires 1964); cf. también: *The Autobiography. 1872-1914*. Allen & Unwin. Londres 1975. p. 650 (hay tr. esp. en Edhasa. Madrid 2010²). Por el contrario. Labarrière y Jarczyk señalan en su «Présentation» a la ed. fr. de la *Lógica del concepto*, y con toda razón, que: «no hay nada más contrario al pensamiento de Hegel que un "monismo", el cual seria el fruto de una reducción de la alteridad» (G.W.F. Hegel. *Science de la logique. Deuxième tome: La logique subjective ou Doctrine du concept (= LS)*. Aubier-Montaigne. París 1981, p. 13).

4 *Historia de la filosofía occidental* (vol. II: libro III; cap. XXII). Espasa-Calpe. Buenos Aires 1947.

5 *Retratos de memoria y otros ensayos*. Aguilar. Madrid 1962, p. 38.

6 Lo mejor de ese descubrimiento es seguramente la exclamación de alegria que lo acompaña: «Great Gods in boots!». *The Autobiography*, cit., p. 53.

7 Cf. infra 12: 127s. Sigo, como en el vol. I de esta edición, la paginación académica: *Gesammelte Werke. in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* (Dusseldorf). Felix Meiner. Hamburgo 1968 - (=*GW*). En este caso (*GW* 12): 1981.

rum Dissertatio (1801), así como el juicio que le merece un pasaje de Hegel reproducido por Jakob Fries. Según confía Gauss a su amigo y corresponsal Schumacher, lo allí citado: «parece venir directamente del manicomio (*Tollhause*)»[8].

2) El segundo cargo: que el filósofo habría caído en un misticismo extravagante, al empeñarse en disfrazar una vez más al buen Dios bajo la denominación de *das Absolute*; una acusación, ésta, que sólo prueba la ignorancia de sus detractores, pues que el filósofo ya había dejado bien asentada su convicción al respecto en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*: «Al tener necesidad de representar lo absoluto como *sujeto*, se usaban proposiciones como: *Dios* es lo eterno [...] En una proposición de este género se empieza con la palabra: *Dios*. De suyo, eso es un sonido sin sentido, un mero nombre»[9]. Más aún: todo el capítulo primero («Lo absoluto») de la sección tercera de la *Lógica de la esencia* es una exposición crítica del carácter abstracto de «lo Absoluto» confundido con «Dios», según se aprecia en Spinoza y sobre todo en Schelling, los cuales sustantivan –*hipostatizan*– una característica que, en Hegel, sólo puede tener legítimamente sentido y función en forma de *adjetivo*, como –en el caso de la obra que nos ocupa– la idea *absoluta*[10] en la *Lógica*, el saber *absoluto* en la *Fenomenología*, o el espíritu *absoluto* en la *Enciclopedia*.

3) La tercera acusación (seguramente, la más difundida) sería que Hegel habría sido un reaccionario de tomo y lomo (de muchos tomos: como para perder el tiempo leyendo los *Lineamientos básicos de la filosofía del derecho* y los correspondientes cursos); y más precisamente, un exaltado propagandista y adorador de un Estado deificado (sobre todo del Estado prusiano, que era obviamente el malo, y a cuyo trasluz se podían empezar incluso a entrever *a priori* los tonos parduzcos del nacionalsocialismo).

8 *Korrespondenz zwischen C.F. Gauss und H.C. Schumacher. Brief Nr. 763* [25 de enero de 1842]. Gustav Esch. Altona 1862; 4, 55. El matemático no aclara a qué pasaje se refiere, pero muy probablemente se trata de la larga cita que Fries hace del § 266 (y siguiente) de la *Enciclopedia* (*Werke*. 9, 68ss.), dedicado a la exposición del paso de la *vis mortua*: «choque y resistencia», a la «caída» de los graves. Cf. su *Geschichte der Philosophie. Dargestellt nach seiner wissenschaftlichen Entwickelung*. Wiesenhaus. Halle 1840; II, 682-684. Como cabe suponer, ofrezco un panorama más amplio de la *Filosofía de la Naturaleza* –y un juicio bien distinto– en: «La difícil doma de Proteo» (de: *Hegel. La especulación de la indigencia*. Juan Granica. Barcelona 1990).

9 *Phänomenologie des Geistes*. *GW* 9: 21 (ed. bil. de A. Gómez. Abada. Madrid 2010, p. 77).

10 Cf. al respecto: A. Arndt. *Wer denkt absolut? Die absolute Idee in Hegels ‚Wissenschaft der Logik'* (en: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 9/16 (2012) 22–33). Disponible también en: http://www.hegelbrasil.org/Reh_16_02.pdf.

Ya en tiempos de Hegel –y sobre todo, poco después de su muerte– aparecieron varios y variados ensayos difamatorios de su pensamiento[11]. Por cierto, la lectura de esos libros deja ver a las claras lo que los sectores ultraconservadores pensaban de Hegel por entonces. Y si no, véase la divertida parodia que de tan rancias doctrinas urdió Bruno Bauer, en «La trompeta del Juicio Final sobre Hegel, el Ateo y Anticristo. Un ultimátum»[12].

Pero la acusación de que la fama y difusión de sus doctrinas no se habría debido a su valor científico, sino a oscuros intereses del gobierno prusiano, vendría más bien del lado «liberal», empezando por el archienemigo de Hegel desde los tiempos de Jena: Jakob Friedrich Fries[13].

Mucha mayor influencia ha tenido (y sigue teniendo) la denuncia inversa –al cabo, más lisonjera para Hegel–, a saber: que el filósofo habría acomodado y amoldado su pensamiento para ponerlo al servicio de la política reaccionaria prusiana. Dejando aparte el famoso escrito de Marx: «Crítica de la Filosofía del

11 De entre estos panfletos, cabe destacar dos «entretenidas» obritas: 1) *Ueber Seyn, Werden und Nichts* (Dümmler. Berlín 1833), de R.v.L. (tras las siglas se esconde el general prusiano J.J.O.A. Rühle von Lilienstern, el cual, para referirse a la escuela hegeliana, inventó la denominación: *Hegelik*; pp. 72s. y 197s.); y 2) el libro de Heinrich Leo, cuyo intraducible título es ya suficientemente elocuente: *Die Hegelingen*. E. Anton. Halle 1839.

12 *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*. Scientia. Aalen 1983 (orig. 1841). Existe una traducción de M. Sarabia, todavía inédita, y que espera ver la luz algún día en este sello editorial.

13 Véase la carta a L. Rödiger de 6 de enero de 1821, donde Fries denuncia que: «el hongo metafísico de Hegel no ha crecido en los jardines de la ciencia, sino en el estercolero (*Misthaufen*) del servilismo» (En Günther Nicolin, Hg.: *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Meiner. Hamburgo 1970, p. 221). Y veinte años después, con efectos mucho más contundentes y duraderos, declara: «La doctrina de Hegel debe su gran influencia más a la historia de la política [policial] educativa (*Schulpolizei*) de Berlín que a la historia de la filosofía, porque el ministerio Altenstein le ha asegurado a la fuerza y durante largo tiempo una cotización que está muy por encima de su valor real» (*Geschichte der Philosophie*, ed. cit.: II, 77). Fries juega con el amplio sentido de *Polizei* en esa época: por un lado, el siniestro Fouché había sido *Ministre de la Police* bajo el Consulado y el Imperio napoleónicos; por otro, el propio Kant compara la tarea de la *Crítica* con la de la *Polizei* (*Kritik der reinen Vernunft* [= *KrV*] B XXV; cf. A 795/B 823; hay tr. de Pedro Ribas. Alfaguara. Madrid 1978, que recoge la paginación original); el propio Hegel trata por extenso en la *Filosofía del derecho* de la *Polizei* (que, junto a la *Korporation*, corresponde a la *Rechtspflege* o «Administración de la justicia»); cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (= *Rechtsphil.*) III.II.B.C.a), §§ 231-249; véase espec. este último §; ed. Gans-Klenner. Akademie Verlag. Berlín 1981, pp. 262-272 (hay ed. esp. UNAM. México 1975). Por lo demás, Fries repetirá el cargo en su larga recensión a la *Geschichte der Kant'schen Philosophie* de Karl Rosenkranz, publicada en la *Allgemeine Literatur Zeitung* de Jena (núms. 261-263, 1-3 de noviembre de 1842, pp. 1073-1083; vuelve a tratar allí de la *Schulpolizei*; p. 1078).

derecho hegeliana»[14], la acusación obtendría gran difusión por obra de Rudolf Haym, en su «Hegel y su tiempo»[15]: un libro cuyo solo título implica, obviamente, que el autor no veía ya a *su* «tiempo» como el de Hegel (así que menos lo sería el nuestro). Con más de setenta años de retraso respecto a Haym, Don José Ortega y Gasset recoge el prejuicio y tranquilamente lo agranda. Así, de Hegel decreta que: «Su filosofía es imperial, cesárea, gengiskhanesca [*sic*]. Y así ocurrió que, a la postre, dominó *políticamente* el Estado prusiano, dictatorialmente, desde su cátedra universitaria». Y más adelante: «La idea de que Prusia llegase, andando el tiempo, a sacudir su monarquía como se sacude el hombre una pesadilla no debió de pasar nunca por la mente de Hegel. [...] El porvenir lo desazonaba porque es lo verdaderamente irracional y, en consecuencia, lo que estima más el filósofo cuando antepone el apetito frenético de verdad al afán imperialista de un sistema»[16].

Más brutal y desatento fue desde luego Karl R. Popper, con su *La sociedad abierta y sus enemigos*, un libro cuya única disculpa puede ser el que lo escribiera en plena Guerra Mundial como una ardiente «contribución» contra los totalitarismos (por cierto, la urgente publicación de esa obra –en 1945– fue apoyada, entre otros, por Friedrich Hayek)[17]. Entre otros disparates, Popper dictamina allí que Hegel: «representa por así decir el 'eslabón perdido' entre Platón y la forma moderna del totalitarismo. Muchos de los modernos totalitarios ignoran por completo que sus ideas pueden ser retrotraídas a Platón. Pero muchos saben de su deuda con Hegel, y todos ellos han sido conducidos a la cerrada atmósfera del hegelianismo. Se les ha enseñado a adorar al estado, a la historia y a la nación»[18].

14 *Zur Kritik des Hegel'schen Rechts-Philosophie* (del extenso manuscrito sólo apareció por entonces la «Introducción», en los *Deutsche-französische Jahrbücher*. París, 1844, pp. 71-85).

15 *Hegel und seine Zeit*. R. Gaertner. Berlín 1857.

16 «Hegel y América» [1928]. En: *El espectador. VII*. Espasa-Calpe. Madrid 1966, pp. 11 y 23 (la cursiva es de nuestro filósofo, de seguir al cual lo más estimable habrá de ser el futuro, por ser algo irracional que suscita: «un apetito frenético de verdad»).

17 Por si alguien encontrase algo duro mi juicio sobre Popper, me remito a la opinión que de él –y del libro aquí evocado– tiene José Maria Ripalda en la «Introducción» a su ed. de la *Filosofía real*, de Hegel: «Es difícil leer cosa más imbécil, hasta la patología, que la critica a Hegel desde la buena conciencia de la propia normalidad, léase v.g. Sir Karl R. Popper» (F.C.E. México 1984, p. xiv, y la nota 4 *ad loc.*).

18 *The Open Society and His Enemies. II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath, ch.* 12. Routledge. Londres 1947, p. 29 (hay tr. esp. en Paidós. Barcelona 2010). Para una cumplida respuesta, véase W. Kaufmann, «The Hegel Myth and Its Method» (en: *From Shakespeare to Existentialism, ch.* 7. Beacon Press. Boston MA. 1959, pp. 88-119).

Frente a todas esas denuncias no cabe sino leer al propio Hegel[19]; y respecto a su servilismo para con la *Schulpolizei* prusiana, baste señalar que cuando Altenstein llamó a Berlín a Hegel en 1817 (el año mismo en que fue nombrado *Kultusminister* –Ministro de Educación– de Prusia), lo hizo en el marco de las grandes reformas sociales y políticas emprendidas por el gobierno prusiano de entonces, y en los mismos años (1815-1819) en que Wilhelm von Humboldt luchaba en Frankfurt, como Ministro Plenipotenciario de Prusia, por la promulgación de una Constitución liberal para la Confederación Germánica. Por consiguiente, la ya citada alusión de Fries a la *Schulpolizei* del *Ministerium Altenstein* no puede ser más insidiosa[20].

4) En fin, la acusación siguiente es seguramente menos nociva, pero más difícil de extirpar, ya que se la sigue encontrando por doquier en manuales y libritos dizque de divulgación filosófica, a saber: que el sistema de Hegel habría sido rígido, cerrado y monolítico (más o menos como el bloque metálico de *2001, Odisea del espacio*, sólo que sin vibración ni música de György Ligeti). Una cerrazón, ésta, por lo demás tan alabada[21] como denostada. En este último caso, de nuevo Ortega y Gasset ha contribuido lo suyo con su pluma fácil a extender la opinión de que Hegel (eso sí: «emperador del pensamiento»), a causa de su ansia egipcíaca de eternidad, habría hecho de la Historia (y no sólo de ella) algo así como una pirámide erigida por un «hormiguero de trabajadores afanados. A él [al hormiguero, se supone] debe el sistema de Hegel su carácter de sistema cerrado, sin

19 Cosa no fácil, como ya habrá comprobado el lector del vol. I de esta edición; por cierto, la segunda de las tres «Recomendaciones» que acompañan a la publicidad en *amazon.es* de la recién cit. trad. de Popper reza así: «Lo recomiendo a todo el mundo que [*sic*] le guste la filosofía pero no le guste enfrascarse en teorías farragosas e ininteligibles». Pues eso.

20 Como antídoto, remito a mi opúsculo: *La Restauración.- La Escuela hegeliana y sus adversarios*. Akal. Madrid 1999.

21 A este respecto, baste recordar la llamada «Edición completa» (*Vollständige Ausgabe*) de las «Obras» (*Werke*) de Hegel, a cargo de una «Asociación de Amigos del Finado» (*Verein von Freunden des Verewigten*; el último término tiene un regusto dialéctico –nada extraño, tratándose de Hegel–: designa ciertamente a un muerto, pero al que sus obras han inmortalizado). La edición de las obras (no del todo) completas, publicadas a partir de 1833, corrió a cargo de Ph. Marheineke, J. Schulze, E. Gans, L. von Henning (él fue el encargado de editar las dos versiones de la *Lógica*: la de Nuremberg y la de la *Enciclopedia*), H. Hotho, C.L. Michelet y F. Förster (lista a la que hay que añadir el nombre del ya citado Bruno Bauer –que revisó la edición de la *Filosofía de la religión*–, y desde luego el del más grande de los discípulos, aunque lo fuera de manera indirecta: el también citado Karl Rosenkranz, que editará a pesar de la oposición de la *Verein* la *Propedéutica filosófica* como vol. XVIII de la *Vereinsausgabe*, en 1840, así como una biografía hasta ahora sin par: *Hegels Leben und Werk*, en 1844; véase *supra*, n. 1).

evolución más allá de sí mismo, sin mañana»[22]. Sin embargo, muy cerrado no debió de ser el sistema cuando difícilmente se atrevería hoy nadie a rebatir documental y bibliográficamente la afirmación de Walter Kaufmann, según la cual: «de los [filósofos] posteriores a 1800, ninguno ha tenido mayor influencia que él»[23].

Acabemos con tantos prenotandos: todos esos dimes y diretes (propios de la corrala filosófica) sobre tan peligroso sujeto «antimoderno», «emperador» de sus propias ensoñaciones mentales y protervo cabecilla de la reacción alemana, han ido poco a poco enmudeciendo ante la edición académica de las *Gesammelte Werke*, empezada en 1968 y ahora prácticamente acabada[24]. Esta publicación de las *ipsa verba magistri*, puesta a disposición general de la gente del oficio, nos ha mostrado paradójicamente que Hegel no era tan *magister* como por lo común se pensaba, sino más bien un pensador a las veces casi tortuoso y a menudo dubitativo (o sea: que era un *pensador*), y siempre –por ello mismo– empeñado en presentar un «Sistema de la ciencia», en definitiva inalcanzable, como habrá de reconocer el filósofo al final de su vida.

A este respecto, puede resultar esclarecedor el reparar en la progresión cronológica y conceptual de las obras fundamentales del idealismo alemán: en 1781, Kant publica una «*Crítica* de la razón pura»; en 1800, Schelling un «*Sistema* del idealismo trascendental» (sin que en ninguno de estos filósofos quepa hablar de un sistema completo de la filosofía); en 1807, en cambio, Hegel publica un «Sistema de la ciencia» (entendiendo aquí *Wissenschaft* en el sentido fichteano de «filosofía cumplida»), cuya primera parte sería la «Fenomenología del espíritu»; todavía en 1812, en el «Prólogo» a la *Lógica*, habla Hegel de «las dos ciencias reales de la filosofía», aunque ambas son ya nombradas como «filosofía» (respectivamente, de la naturaleza y del espíritu)[25]. Y desde luego, se dice de la Lógica que ésta: «ha de ser captada como el sistema de la razón pura»[26]. Además, en la portada de este segundo volumen de la *Lógica*, que ahora estoy introduciendo, se tilda a la *Doctrina del concepto* de: «Ciencia de la lógica subjetiva» (1816).

22 En: «Hegel y América»; *op. cit.*, p. 14.

23 En: *Hegel*. Alianza. Madrid 1972, p. 15.

24 La edición académica de *GW* (véase *supra*, nota 8) comenzó a publicarse en 1968. Coordinadores de esta dilatada empresa, al cuidado del Hegel-Archiv de Bochum, han sido sucesivamente Friedhelm Nicolin, Otto Pöggeler y Walter Jaeschke.

25 *Wissenschaft der Logik [= WdL]. GW* 11: 8 (en el vol. I de esta ed.: *Ciencia de la lógica [= CL.I]*. Abada/UAM. Madrid 2011; I, 186; desde ahora se señalará simplemente la sigla alemana, seguida de vol. y pág. de *GW*, y de esta ed.).

26 *GW*: 21; *Cdl.I*; I, 198.

En todo caso, la *Ciencia de la Lógica* será siempre considerada por el Hegel maduro como *la Ciencia*, sin más, al ser la única disciplina que puede ser considerada en puridad como tal, y no como mera ciencia *filosófica*. Así, en el Prólogo a la 2ª ed. de la *Lógica del ser* podemos encontrar una sucinta definición del conocimiento *científico* genuino, a saber: que sea la «*reflexión propia* del contenido la primera en poner y *engendrar* la *determinación* misma de *éste*»[27]. Sin embargo, al final de dicho Prólogo, fechado el 7 de noviembre de 1831 (unos días antes de su muerte), Hegel dejará constancia de sus dudas sobre la posibilidad de: «levantar de nuevo [en referencia a Platón, F.D.] un edificio de la ciencia filosófica que se sostenga por sí solo», y llega a disculparse por no haberlo hecho (repárese: ni siquiera en la *Lógica*), dada «la magnitud de la tarea», razón por la cual «tuvo el autor que contentarse con lo que ha podido hacer»[28].

Tan franca confesión de impotencia tiene empero como contrapartida la ya citada obsesión de Hegel por rehacer una y otra vez, a lo largo de toda su actividad como docente y como investigador, sus trabajos filosóficos, y muy especialmente los relativos a la Lógica. Por eso, bien cabría aplicarle la divisa que Lucano adscribiera a Julio César (recuérdese lo de «emperador»): *nil actum credens, cum quid superesset agendum*[29], con la salvedad de que Hegel más parece asemejarse al *caminante* de Antonio Machado que al impetuoso general que se precipitara, *instans atrox*, sobre el enemigo, pues lo que el filósofo hace al echarse a andar es *rehacer* una y otra vez con sus propios pasos el «camino de la ciencia». Para él ya no vale, como en Kant, eso de que exista una *vía real*: un «camino seguro» y ya hollado, porque el camino se hace justa y solamente al andar. Y es digno de nota que, a este respecto, Hegel le tome literalmente la palabra a Kant cuando éste advierte, hablando de la metafísica (empeñada, pero en vano, en *cerrarse* sistemáticamente como ciencia): «no se piense que le ha sido tan fácil como a la lógica —en la que la razón se ocupa únicamente de sí misma— hallar, o más bien, abrir por sí misma ese camino real (*königlichen Weg*)»[30].

27 *WdL. GW* 21: 8 (la ed. esp. de este tercer volumen de la *Lógica* se halla en preparación).

28 *WdL. GW* 21: 20.

29 M. A. Lucanus, *De Bello Civili sive Pharsalia*. II, 657 (hay ed. bil. de A. Holgado Redondo para la Biblioteca Clásica Gredos 71. Madrid 1984, p. 82). Como es sabido, Kant cita este pasaje (con un ligero cambio) en el Prólogo a la 2ª ed. de la *Crítica de la razón pura (=)*, para referirse a la metafísica, la cual, al igual que las demás ciencias racionales: «está también obligada, como ciencia fundamental, a esta completud, y de ella ha de poder decirse: *nil actum reputans, si quid superesset agendum* [No da nada por hecho mientras quede algo por hacer]». *KrV*, B XXIV.

30 *KrV*, B XI.

La *via regia (der königliche Weg, der Königsweg)* era en la Edad Media un camino seguro, al estar protegido y sostenido por el poder real, así que la metáfora kantiana es muy adecuada. En cambio, resulta interesante señalar que, cuando a Hegel le propone su amigo y protector Immanuel Niethammer[31] la redacción de una *Lógica* para los alumnos del «bachillerato», lo que le replica el flamante profesor del Instituto de Nuremberg es que él estaba pensando más bien en escribir una *Landlogik*[32]. La expresión apunta a una «lógica del país», o sea: una lógica inteligible, al servicio de todos, y no para «aristocráticos» eruditos, como en Kant; con todo, hay que reconocer al respecto que aunque tan «democrática» intención fuera sincera, difícilmente se va a encontrar –hoy como ayer– mucha gente que piense que la *Lógica* (o peor: las «lógicas») de Hegel es una vía abierta «para todos».

Esta convicción se mantendrá intacta a lo largo del camino del pensar hegeliano. Así, de acuerdo con lo recogido por Hoffmeister de un curso jenense de 1802, dirá a sus alumnos: «Cabe notar brevemente que la filosofía, en cuanto *ciencia de la razón*, por la índole general de su ser, y según su propia naturaleza, es *para todos*. No se trata de que todos accedan a ella, *al igual que no todos los hombres llegan a príncipes*. Que algunos hombres estén por encima de los demás es *indignante* solamente cuando se aduce que ellos son diferentes por naturaleza, *seres de una especie distinta*»[33].

Años después, ya en Berlín, el filósofo se expresará en este mismo sentido de una manera tan concisa como contundente, según un *addendum* de Gans a la *Filosofía del derecho*: «Lo racional es la carretera nacional (*Landstrasse*) por donde va todo el mundo, donde nadie es más distinguido que los demás»[34].

31 Fr. H. Niethammer, a la sazón *Kultusminister* del flamante estado de Baviera, había colocado a Hegel en 1808 en el *Aegidisches Gymnasium* (o castizamente: «Instituto de Enseñanza Secundaria de San Gil») de Nuremberg, del que Hegel llegaría a ser rector. De los esfuerzos del filósofo-ministro por paliar la influencia del *filantropinismo* en las escuelas (algo parecido, dicho a la llana, al actual modelo científico-empresarial del «sistema» educativo español, de ominoso futuro) he tratado en el cap. II de mi *Contra el humanismo*. Abada. Madrid 2009[2].

32 Carta a Niethammer de 20.5.1808 (*Br.* I, 228; cf. también la carta de 14.12.1808: I, 272).

33 *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (= *Dok.*). Frommann. Stuttgart 1936, p. 342.

34 *Rechtsphil.* § 15, Z. (ed. cit., p. 54). Obsérvese que la posición de Hegel corresponde exactamente a la del adagio castellano: «Nadie es más que nadie». El poeta Víctor Corcoba ha expresado brillantemente esta idea: «Digo que la paz se reduce / al respeto de los derechos del hombre / y se somete a la devoción / de que nadie es más que nadie / y de que nadie es menos que nadie / y de que todos somos alguien» (en: *Poemas del alma*. http://www.poemas-del-alma.com/victor-corcoba-herrero-la-paz-conlleva-respeto.htm).

Sólo que el paso de todo el mundo[35] por esa «carretera» ocasionará más de un bache y hasta algunos socavones, teniendo en consecuencia que ser arreglada una y otra vez por nuestro filósofo, a la vez un buen *ingeniero de caminos* y el *miglior fabbro del parlare logico* (y que me perdone el padre Dante), por cuanto habrá de ocuparse una y otra vez de disimular habilidosamente la reparación de tantos desperfectos, a fin de dar la impresión, ya que no de un sistema acabado, sí al menos de una pulcra exposición del modo en que ese camino se ha ido elaborando a sí mismo, o sea: del método[36].

Es verdad que la estructura general está más o menos fijada desde los primeros cursos universitarios en Jena, como veremos enseguida. Pero no menos verdad es que Hegel, en su insistencia en hacer que lo *Lógico* surja, no desde luego *de su cabeza*, sino del denodado esfuerzo de ir «filtrando» cuidadosa y metódicamente y hasta de «exprimir»[37] el sistema a partir de los lineamientos generales del saber científico y del quehacer político y religioso, ofrecidos y

35 Habría que tomar esa metáfora con toda su fuerza. En efecto, *WdL* pretende recoger, transfigurado, lo sustancial de las aportaciones realizadas hasta ese momento en lógica y en metafísica, dejando entrever además toda la elaboración científica, social y política de los materiales «mundanos» que están a la base y son condición de todo lo demás; pero dado que tanto elaboración como materiales van cambiando a lo largo de la vida de Hegel, éste se esforzará una y otra vez por «actualizar» en las distintas versiones y cursos de *WdL* la exposición crítica, manteniendo en cambio el desarrollo dialéctico. Algo de ello fue indicado ya en mi «Estudio preliminar» a *CdL.I* (p. 203s., véase espec. la nota 209).

36 Recuérdese la orgullosa y a la vez humilde declaración de Hegel en la «Introducción» (general) a la *Lógica*: «Yo *reconozco* que el método seguido por mí en este sistema de lógica —o, más bien, que este sistema sigue en él mismo— es susceptible aún de muchos perfeccionamientos; pero sé al mismo tiempo que es el único método de verdad» (*WdL*. 11: 25; I, 203).

37 Puede bien decirse que la entera *WdL* refuta *in actu exercito* la idea de un «idealismo», ya no subjetivo, sino simplemente *mental* (algo que, si encima se pretendiera hacer coincidir con la mente de un solo individuo, sería propio de una interpretación delirante). Un fragmento bien elocuente de la posición de Hegel al respecto se halla en su crítica a Kant (o mejor, a una interpretación torcida de éste) en el «Concepto previo» de la *Enciclopedia*: «El esfuerzo de los hombres está en general encaminado a conocer el mundo, a apropiárselo y someterlo, de modo que, al final, la realidad del mundo ha de llegar a ser, por así decir, exprimida (*zerquetscht*), es decir idealizada» (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830 [= *Enz.*] § 42, *Zus.* 1; en: *Werke* [= *W.*], Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970; 8, 118; hay tr. esp. de R. Valls Plana en Alianza, Madrid 2005², pero lamentablemente no recoge los *Addenda* o *Zusätze*). Por lo demás, la continuación del texto no deja lugar a dudas respecto al sentido del «idealismo» hegeliano: «Al mismo tiempo hay que hacer notar, empero, que no es la actividad subjetiva de la autoconciencia la que aporta la unidad absoluta en la multiplicidad. Esta identidad es más bien lo absoluto, esto es lo verdadero mismo». De todas formas, esa pretensión —de base bíblica— de apropiarse del mundo y someterlo deja ver también la *hybris* del hombre occidental, en un momento en que las potencias europeas estaban extendiendo planetariamente un colonialismo de tipo imperialista.

—diríamos— *semi-manufacturados* por las ciencias empíricas y la vida política de su tiempo, se verá obligado, a lo largo de su camino del pensar, a volver una y otra vez sobre sus pasos[38], hasta el punto de acabar por hacer, de esa necesidad (por no decir: de esas vacilaciones), virtud, convirtiendo en *método* ese afanoso ir y venir, de modo que el resultado de todo desarrollo dialéctico se torne *ipso facto* en el fundamento que estaba al origen de *lo Lógico* (al origen estrictamente «lógico», claro está, en cuanto *arché*), guiando y comandando ese movimiento desde su «inicio»[39].

2. Los pasos iniciales del camino lógico hegeliano

El primer indicio que encontramos de la pretensión de Hegel de edificar un *Sistema de la Ciencia* se halla en una famosa carta, dirigida a Schelling el 2 de noviembre de 1800, todavía desde Frankfurt, y en la que pide a aquél información sobre Bamberg, para trasladarse a esa ciudad (o bien a Erfurt o Eisenach, aunque curiosamente confiesa al amigo: «preferiría una ciudad católica [como Bamberg, en efecto; F.D.] a una protestante; quiero ver esa religión más de cerca»). De todas formas, tras esa petición parece esconderse el deseo de que Schelling le preste ayuda (como en efecto hará, invitándolo a dar clase en la Universidad de Jena), porque —dice—: «espero que nos reencontremos como amigos», a fin de mostrarle el camino que pretende seguir. Y a este propósito le confiesa: «En mi formación científica, comenzada por necesidades

38 Un camino a las veces serpenteante, con recodos, meandros y hasta retrocesos, con cambios de jalones y de hitos, como el sufrido lector tendrá ocasión de observar al comparar la primera y la segunda edición de la *Lógica del ser*, de próxima publicación esta última dentro de la presente edición integral de *WdL*; un sufrimiento por el que ya ha pasado —como traductor— el presente responsable de esta edición, y por el que pasó, y sigue y seguirá pasando —como comentarista— al redactar las notas correspondientes.

39 El lector de mi «Estudio preliminar» al vol. I de esta edición de la *Lógica* recordará que en más de una ocasión se mencionó allí este «proceder general de Hegel: la retroalimentación del resultado como fundamento de aquello de que resulta». *CdL.I*, p. 58; cf. p. 14 y, sobre todo, p. 72: «éste, el fundamento, es el resultado de la dialéctica de las contradicciones ínsitas en el punto de partida». Por lo demás, hay que insistir en que una cosa es el *arché* —o si se quiere: el espíritu— de la propia *WdL* (y que Hegel denominará *das Logische*), y otra bien distinta el origen primero y condición tanto de la lógica como de la filosofía en general, el cual se encuentra, como es *natural*, en la experiencia: «la filosofía debe a la experiencia (lo *a posteriori*) su primer surgimiento» (*Enz.* § 12, *Anm.*; *W.* 8, 57). Y poco después, en la misma página: «En lo relativo a la universalidad primera y abstracta del pensar, es correcto y fundado decir que hay que agradecer a la experiencia el *desarrollo* de la filosofía».

(*Bedürfnisse*) humanas de carácter subordinado, tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal de la juventud debió tomar forma de reflexión (*Reflexionsform*), convirtiéndose al mismo tiempo en sistema»[40]. Repárese en que esa situación *menesterosa* se refiere a sus quehaceres como preceptor privado en Berna y Frankfurt, que él considera con razón como de tipo secundario, y no desde luego a sus investigaciones sobre política y religión en ambos periodos: el «ideal de juventud» no ha sido abandonado, sino que ha tomado una forma reflexiva, «científica»; además, inmediatamente después del paso citado agrega: «ahora me pregunto, mientras sigo ocupado al respecto, cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres»[41].

Por lo que respecta a la conversión de la *fonna reflexiva* en *sistema científico*, poseemos por fortuna dos breves fragmentos, escritos en 1800 y conocidos precisamente como *Systemfragment* (según la denominación que les diera Hermann Nohl, el primer editor de los escritos de juventud de Hegel). En el primero de esos apuntes se dicen al menos dos cosas de extraordinaria importancia: 1) que «la vida es la unión de la unión y la desunión (*der Verbindung under Nichverbindung*)»[42], y 2) que «la filosofía está abocada a desaparecer en la religión», porque: «la elevación de lo finito a lo infinito se caracteriza precisamente como elevación de la vida finita a infinita, como religión»[43]. La segunda declaración, al pronto sorprendente, revela el influjo de Hölderlin, que saltará por entonces de la filosofía —rebasando la *Grenzlinie* del kantismo— a la poesía; y es además del mismo año en que aparecieron las *Reden über die*

40 *Br.* I, 59 (hay tr. esp. en: *El joven Hegel*, ed. de J.M. Ripalda. FCE. Madrid 2014, p. 489; tr. modif.).

41 La alusión es ambigua; puede querer decir: «mientras sigo buscando dónde trabajar», o bien: «mientras sigo trabajando en la erección de un sistema» (bien mirado, las dos interpretaciones son complementarias; es más, la buena marcha de la segunda opción dependería de la primera, como Schelling correctamente interpretó).

42 Frg.: *Absolute Entgegensetzung...*; *GW* 2: 344 (ed. Ripalda, pp. 468 y 469). La primera proposición se tornará en la aún más famosa (quizá, demasiado famosa): «identidad de la identidad y no-identidad; contraposición y ser-uno se dan a la vez (*zugleich*) dentro de él [del absoluto]». *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (= *Differenzschrift*). *GW* 4: 64 (por cierto, el adverbio *zugleich* muestra todavía la cercanía de Hegel en 1801 a la filosofía schellingiana de la identidad). La fórmula será conservada en *WdL*, aunque con el *caveat* de que se trata de una «definición primera», o sea: todavía inmediata y, por ende, abstracta (e.d. «pura»). Se trata del: «concepto de la unidad del ser y del no ser: o, en forma reflexionada, de la unidad del ser-diferenciado y del ser no-diferenciado: o de la identidad de la identidad y no-identidad. Este concepto podría ser considerado como la definición primera y más pura del absoluto» (*GW* 11: 378_{-11}; *CL.I*, p. 219).

43 *GW* 2: 344.

Religion, de Schleiermacher, y *Die Bestimmung des Menschen*, de Fichte (con su tríada: «Duda, Saber, Fe»). Ahora bien, en ese «abandono» de la filosofía no hay ya un mítico retorno a la «mitología de la razón» y a una religión *superior*, como en el *Ältestes Systemprogramm* de 1797, sino un poderoso salto hacia delante, porque en esta concepción cabe ya entrever la primera presentación del *método dialéctico*, teniendo además pronta repercusión en la estructura y sentido de la *Lógica y Metafísica* de 1804/05, como veremos, a pesar de que Hegel siga estando «afectado», diríamos, por la «antinomia de la razón» descubierta por Kant, y que había llevado a éste a *rebajar* las pretensiones de la razón, para poner en su sitio a la fe[44]. Esta impronta es fácilmente detectable en el fragmento hegeliano. P.e.: «la filosofía [...] es pensamiento, y por consiguiente oposición: de una parte, [del pensamiento y] de lo que no es pensamiento; de otra, del [ser] pensante y de lo pensado; tiene que poner de relieve la finitud en todo lo finito y [a la vez] exigir su completo acabamiento (*Vervollständigung*) por medio de la razón, reconociendo sobre todo las *ilusiones* que provienen del infinito propio de ésta, y poniendo así el verdadero infinito fuera de su ámbito»[45].

Volviendo a la carta de Hegel a Schelling, ya sabemos que el primero no necesitó ir por entonces a Bamberg[46]. Fue más bien en la Universidad de Jena

44 Una fe, sin embargo, racional; pues la *Aufhebung* del saber, como señala Kant en el famoso pasaje del Prólogo a la 2ª ed. de la *Crítica* (*KrV*, B XXX), no implica desde luego ni una anulación de la razón ni tampoco una entrega incondicional a la *fe* –digamos– de San Pablo, para quien «la paz de Dios es superior a toda razón» (*Filipenses* 4, 7; cf. *Romanos* 1, 17: «la justicia de Dios se revela por la fe y para la fe [...], el justo por la fe vivirá»), o de Jacobi, que hace descansar toda razón (supuestamente limitada a descubrir relaciones entre las cosas) a una *fe inmediata* en la *existencia*: «todo conocimiento puede venir única y exclusivamente de la fe, dado que me han de ser *dadas cosas*, antes de que yo sea capaz de comprender [sus] relaciones» (*David Hume oder den Glauben*. Gottl. Loewe. Breslau 1787, p. VI).

45 *GW* 2, 344; ed. Ripalda, p. 469, modif.; subr. mío.

46 La ironía del destino hizo que el filósofo hubiera de residir allí por necesidad, tras la ocupación de Jena por las tropas napoleónicas en 1806. Fue allí donde publicó la *Fenomenología*, y donde se ganó la vida como redactor de la *Bamberger Zeitung* (1807-1808), un periódico controlado y censurado por los invasores franceses, y obligado a publicar: «solamente noticias oficiales de fuentes oficiales, que han de ser citadas en todo caso al final del artículo» (*Geheimes Staatsarchiv München* [1ª impresión del Ms.; 1882, núm. 1, Fol. 72], cit. en nota del editor Hoffmeister a la carta 137, de Hegel a Niethammer, de 4-11-1808); *Br.* I, 487). Menos mal que el 15 de noviembre le llegó a Bamberg el nombramiento como Rector del *Gymnasium* de Nuremberg (*Br.* I, 259), con lo que pudo liberarse al fin de lo que él llamaba «trabajo de galeras». Dejo constancia de que en el *Bamberger Zeitung* se publicaron algunos movidos incidentes de la España de la época, siempre naturalmente desde la perspectiva francesa: p.e. en el núm. 109 (19 abril 1807) se informa sobre la frustrada invasión

–la *Celeberrima Salana*– donde, a partir del semestre de invierno de 1801/02, encontró la oportunidad de volver a intervenir, si no en la vida de los hombres, sí al menos en los conocimientos de los alumnos. Por cierto, con bien poco éxito: hubo de interrumpir las lecciones por falta de oyentes. Sin embargo, uno de ellos: Ignaz Paul Vital Troxler, ha ganado nombre y agradecimiento por habernos legado, con esmerada acribia, sus «apuntes» (*Nachschriften*) de las lecciones de Schelling en el semestre de verano de 1801 (la *Darstellung meines systems der Philosophie*), y de Hegel en la primera parte del siguiente semestre, dedicadas a *Logik und Metaphysik*[47].

Muy significativamente, las lecciones de ambos amigos (por entonces) están colocadas bajo el rubro común de «primera metafísica absoluta» (*erste absolute Metaphysik*): como si Troxler pensara (y tras de él, lo harán legión) que el sistema de Schelling y el de Hegel eran el mismo, sólo que aquél se preocuparía más de la *Naturphilosophie* y éste de *Lógica* y política. Las lecciones de Hegel coinciden en el tiempo con el escrito polémico: *La diferencia entre el sistema fichteano y el schellingiano de filosofía* (el ya citado *Differenzschrift*), así como con la *De Orbitis planetarum Dissertatio*, y con los fragmentos dedicados a la *Constitución de Alemania*.

Debió de ser, pues, una época de febril actividad por parte del filósofo, en su transición del período de Frankfurt (bajo la influencia de Hölderlin) a los primeros años de Jena (en los que, al menos hasta 1804, no es posible negar el influjo de Schelling sobre alguien que no dejaba de ser un principiante en la

de la armada inglesa en el Río de la Plata, así como sobre el bloqueo continental a Inglaterra (*GW* 5: 403); y en el núm. 232 (19 agosto 1808) se intenta calmar a la opinión pública alemana sobre la situación de la guerra en España, tildando los acontecimientos de «disturbios» (*Unruhen*), interesadamente amañados mediante las «exageradas descripciones» procedentes de fuentes inglesas, junto con «las ridículas esperanzas que Inglaterra se hace en vista de esos desórdenes», tachando además de «rebeldes» a las tropas españolas de los «insurgentes» capitaneados por Palafox, con ocasión del frustrado sitio de Zaragoza (*GW* 5: 437). La ed. acad., que se limita a reproducir una selección de fragmentos del periódico, no ofrece más detalles, pero Kuno Fischer informa de que varios números del mismo trataron de los pormenores de la situación española, desde la caída de Carlos IV y el motín de Aranjuez a la entronización de José Bonaparte. Cf. Kuno Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg 1898; I, 76.

47 *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*. (= Troxler). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler (ed. de Klaus Düsing). Jürgen Dinter. Colonia 1988. Repárese en que ya el mero hecho de hacer un «compendio» de Schelling *y* de Hegel muestra claramente que éste fue considerado (y lo seguiría siendo por mucho tiempo) como «escudero» y portavoz de aquél.– Troxler publicaría más tarde un estimable manual: *Logik. Die Wissenschaft des Denkens und Kritik aller Erkenntnis*. Stuttgart / Tubinga 1829-1830, 3 vols.

vida académica universitaria). Klaus Düsing, en su excelente epílogo al manuscrito de Troxler, recuerda que Schelling insinuaría casi treinta años después que los inicios jenenses de Hegel se habrían debido al decisivo influjo de su *protector* (en verdad, algo difícil de aceptar por Hegel, cinco años mayor que su *preceptor*), y que éste se habría limitado a: «poner de relieve las relaciones lógicas, *en cuanto tales* ocultas en lo real»[48], insinuando así que la *Lógica* no sería sino una seca *abstracción*, extraída de la primera *filosofía real* del propio Schelling. De todas formas, aunque sea innegable la influencia del amigo en las investigaciones iniciales de Hegel en cuestiones de filosofía de la naturaleza, la acusación anterior no se sostiene. Hegel no defendió nunca (ni siquiera en el *Escrito sobre la diferencia*) la «filosofía de la identidad» schellingiana, porque él había corregido ya *avant la lettre* esa corrección desde el *Systemfragment*, del final del período frankfurtiano, como se ha señalado antes (recuérdese la definición de la *vida* como: «unión de la unión y de la desunión», en cuanto fundamento de la religión). El Uno absoluto de la vida divina es desde luego para Hegel una identidad que entraña dentro de sí lo múltiple y las oposiciones propias de lo finito. Y como apunta certeramente Düsing, ello lo aproxima más a Hölderlin (véase el manuscrito de 1795, llamado *Juicio y ser*[49]) que a Schelling[50], de modo que las razones para el establecimiento por parte de Hegel de la *metafísica absoluta* habrán de buscarse desde luego en sus propias investigaciones filosóficas, de raíz ciertamente religiosa: piénsese por ejemplo en la *syngéneia* o «consanguinidad» con los hombres que San Pablo audazmente atribuye a Dios en su *Discurso a los atenienses*[51]. De igual modo, Hegel afirmará en el *Sys-*

48 *Zur Geschichte der neueren Philosophie* [1827], ed. Cotta. *Sämtliche Werke (=SW)*. Stuttgart 1856s.; X. 128 (Düsing, en Troxler, p. 116).

49 Fr. Hölderlin, *Werke und Briefe* (ed. J. Schmidt). DKV. FrankfurtM. 1994; II, 502s. Traduzco el famoso principio del fragmento: «*Juicio* (Urteil) es, en su sentido más alto y estricto, la partición originaria de objeto[-]y[-]sujeto, íntimamente unido en la intuición intelectual, aquella partición por la cual viene[n] a ser posible[s] por vez primera objeto y sujeto, la proto-partición (*Ur-Teilung*). En el concepto de partición está ya el concepto de la respectividad recíproca de objeto y objeto, y la necesaria presuposición de un todo, del cual objeto y sujeto son las partes. 'Yo soy yo' es el ejemplo más idóneo de este concepto de protopartición en cuanto partición *teorética*, pues en la partición práctica se contrapone al *no yo*, al no [ser] *sí mismo*». Adviértase la cercanía terminológica –y lejanía conceptual– a Fichte.

50 Algo que viene avalado en la propia lección de Hegel, recogida por Troxler: «Schelling evita esta imperfección por el establecimiento del absoluto, el cual tiene que ser puesto sin embargo como identidad de la identidad y de la no-identidad. La oposición sigue siendo inexplicable y nunca se podrá suprimir (recuérdese la *ilusión trascendental* kantiana, F.D.), pero no menos necesaria es la aceptación de la unidad» (Troxler, p. 72).

51 *Hechos de los Apóstoles* 17, 28.

temfragment que el espíritu finito está por así decir *emparentado* al espíritu infinito, que es *afín* a él, sólo que, aislado por la reflexión, *parece ser* algo fijo e inerte (como el «ser» de Fichte en 1794/95: un «trozo de lava en la luna»[52]). Pero, según el Hegel de Frankfurt, el espíritu finito se elevará por la fuerza unificadora del amor a la vida infinita del espíritu[53]. Y la religión (según se entiende todavía aquí lo que luego será la Ciencia) no es sino la síntesis de la intuición intelectual y de la reflexión. Por lo demás, aunque ya esté prefigurado aquí el conocimiento especulativo del Absoluto, en la etapa jenense es evidente que esa «desaparición» de la filosofía (o sea: la sola actividad de la reflexión) en la religión no podía ser una solución convincente, salvo una caída en lo *místico*. Ya conocemos la salida: es el reconocimiento de las propias contradicciones del entendimiento, enredado en lo finito, lo que exige saltar de la mera lógica formal, en dirección a una lógica (para empezar) dialéctico-negativa (sin que ello impida, por otra parte, que Hegel mantenga en esta época el enfoque teológico).

Ya el comienzo del manuscrito de Troxler sobre la *Logik* hegeliana deja perfectamente claro ese salto: «El entendimiento no ve sino oposiciones, está condicionado. Se esfuerza en imitar al absoluto en identidad, y se enreda en contradicciones. El comienzo de toda filosofía es la destrucción de éstas. La identidad, tal como el [entendimiento] la establece, no es sino negación, exclusión de lo contrapuesto, pero este intento fracasa siempre – así que la identidad no es nunca identidad. La lógica se divide en dos partes, la analítica y la sintética – a la cual hay que añadir todavía la tercera, o dialéctica»[54]. Por cierto, a pesar de que se hable aquí de un «añadido», creo que esa división debe entenderse más bien como una separación de la propia lógica dialéctica respecto a las anteriores: *analítica* (en la línea de una lógica formal, matemática) y *sintética* (como la lógica trascendental kantiana). Ahora bien, mientras que Hegel utiliza esta última como base a partir de la cual tomar nota de las contradicciones del entendimiento, rechaza en cambio que esa lógica «analítica» tenga sentido propio y se valga por sí misma. Ese embrión de lo que será después la lógica matemática era conocido ya por Hegel desde los tiempos del *Con-*

52 J.G. Fichte, *Grundlage des gesammten Wissenschaftslehre. Werke*. De Gruyter. Berlín 1971; I, 175, n. (ed. esp. J. Cruz Cruz: *Fundamento de toda la doctrina de la Ciencia* (1794). EUNSA. Pamplona 2005; p. 114, n.).

53 No se olvide que el amor es el atributo del Espíritu Santo; cf. 1 Juan 4, 8; y S. Tomás, *Summa theologiae* Iª, q. 37, a. 1-2.

54 Troxler, p. 63.

victorio de Tubinga, donde recibiría clases de esa orientación por J.F. Flatt, sustituto a la sazón de Gottfried Ploucquet[55], y que en esos mismos años estaba siendo simplificada y banalizada por Chr.G. Bardili (el título de cuya obra, por cierto, puede haber influido en los dos amigos para titular la empresa común, salvadas las diferencias, de *Erste Metaphysik*, mientras que la de Bardili se denomina: *Erste Logik*)[56]. Así, cuando Hegel alude a las «formas del pensar» con sus *oposiciones fijas* (lo cual implica la abstracción del contenido para quedarse con la mera forma) seguramente está pensando en textos de Bardili como el siguiente: «Quien calcula (*rechnet*), piensa. Pero piensa sin hacer otra cosa que describir en el pensamiento su mismo pensar. Sólo al *hacer la estimación de sus cálculos (Berechnen)* describe su pensar en un objeto exterior al mismo»[57]. En la correspondiente *Anmerkung* señala Bardili que los signos numéricos no han de ser considerados como objetos, sino como «la acción del pensar mismo, los meros mediadores de éste». Una concepción, ésta, compartida también por el *proteico* C.L. Reinhold, antes defensor y difusor del kantismo desde Jena, y convertido en 1801 a la causa de Bardili[58]. Por cierto, que Hegel estaba pensando en Reinhold al hablar de lógica «analítica» es algo inequívocamente corroborado por este pasaje del *Differenzschrift*: «Cuando, según Reinhold, el asunto más esencial, el tema y principio de la filosofía es fundamentar la realidad del conocimiento mediante *análisis*, es decir, estableciendo separaciones (*Trennen*), entonces la especulación, cuya más alta tarea es asumir (*aufzuheben*) la separación dentro de la identidad de sujeto y objeto, no tiene desde luego ningún sentido; y el respecto esencial de un sistema filosófico: ser

55 Las *Expositiones philosophiae theoreticae*, de Ploucquet, fueron el manual del que se sirvió Flatt para impartir en Tubinga unas lecciones de Lógica a las que habria asistido Hegel, en el semestre de invierno de 1788/89, o de 1789/90. Cf. R. Pozzo, *Hegel: 'Introductio in philosophiam'*. La Nuova Italia. Florencia 1989, p. 70.

56 Para ser exactos, el larguísimo título de la obra reza: *Grundriss der Ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kant'schen insbesondere; keine Kritik, sondern eine* medicina mentis, *brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophen*. Fr. Chr. Löflund. Stuttgart, 1800.

57 *Ibid.* § 1, p. 1.

58 Véase el apdo. N. IV.: «Was ist das Denken, als Denken?», de los *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie... 1s. Heft.*, ed. por C.L. Reinhold (Perthes. Hamburgo 1801; pp. 100-112). Igualmente en Ernst Tillich: «calcular es según esto una excelente *lógica práctica*; pues la aritmética es originariamente el arte de designar con números las operaciones lógicas del espíritu pensante. El número es el criterio más simple de la verdad y la más simple presentación del pensar; pensamos sólo en la medida en que contamos (*zählen*)». *Allgemeines Lehrbuch der Arithmetik oder Anleitung zur Rechenkunst für Jedermann. 2te, völlig umgearb. ...Auflage von* Fr.W. Lindner. Leipzig 1821 (1ª ed.: 1806), p. XI.

especulación, no entra ya en consideración; lo único que queda es una opinión privada, y una confusión mental más o menos intensa»[59].

Por lo demás, el planteamiento inicial de Hegel obedece a una exposición crítica *suo modo* de la kantiana *antinomia de la razón*: la primera pregunta (de la reflexión) se refiere a si la materia es creada o sólo formada; la segunda, a si la materia y la forma son o no una misma cosa; la tercera, a si la materia es simple o compuesta; y la cuarta, a si está animada o es inerte[60]. El desarrollo de esas cuestiones, a través de una sucinta explicación de las formas de la sensibilidad y las categorías (siempre al hilo de la doctrina kantiana), desemboca en el establecimiento de la Ciencia de reflexión *(Reflexionswissenschaft)*, en la cual se contraponen un respecto *objetivo*, bajo la figura del cuadrado: ◇, cuyos vértices verticales son, arriba, la «indiferencia+», remitiendo el signo «+» a una anotación marginal: «+ ser condicionado (*Bedingtsein*)», en el sentido de que la «indiferencia» (en el sentido schellingiano) es superior a y prevalece sobre lo «condicionado»; el vértice inferior corresponde a «reconstrucción», mientras que los horizontales corresponden a la «identidad» a la izquierda y a la «no-identidad» a la derecha. En cambio, desde el respecto *subjetivo*, la totalidad se presenta como un triángulo, formado por: «poner, contraponer y referir». Al punto, se señala empero: «Esto es una necesidad interna, no determinada [por algo externo]; pero en la medida en que la razón reconoce ese su carácter condicionado, exige también su supresión (*Aufhebung*), es decir, que ella declara como falsas las dos infinitudes enfrentadas entre sí en la reflexión, que no están escindidas sino por un límite puesto en ella»[61]. En todo caso, el manuscrito de Troxler muestra claramente cómo Hegel oscila entre Kant (antinomías y categorías del *entendimiento*[62], salvo las de «modalidad», integradas en la «relación») y Schelling (distinción-unión de lo ideal y lo real), buscando por así decir a tientas escapar de una lógica cuya denominación, como recoge el propio Troxler, sigue siendo la de lógica *trascendental*.

Por fortuna, conservamos también un valioso fragmento recogido por Rosenkranz en su biografía[63]. En él, los titubeos primerizos van desapareciendo. Dada la importancia del texto, lo resumiré a continuación sucintamente, empezando por la declaración liminar: «En el curso (*Collegium*) sobre Lógica y Meta-

59 *GW* 4: 79.
60 Troxler, p. 64.
61 *Ibid.*, p. 71.
62 De todas formas, ya por estas fechas reconoce Hegel que en la noción kantiana de «entendimiento» se halla el: «germen *(Keim)* de lo especulativo» (*GW* 4, 335).
63 *Op. cit.* [1844], 2tes. Buch, «Didaktische Modification des Systems», pp. 190-193. Dado el carácter compacto del fragmento, no se señala paginación.

física que ofrezco a Vds. impartir en este invierno [¿de 1802-1803?], me propongo atender de manera propedéutica a esta característica del filosofar y comenzar por lo *finito*, para desde allí, en la medida en que ello venga primero aniquilado (*vernichtet*), progresar a lo *infinito*. La impartición (*Vortrag*) de la filosofía ha tenido hasta ahora la forma de Lógica y Metafísica. En mi exposición seguiré esa forma, pero no tanto porque goce de por sí de longeva autoridad, sino por su utilidad (*Tauglichkeit*)». Esto parece un indicio de la supresión de esa tradicional dualidad, aunque ella reaparezca más abajo (y desde luego, también en el curso de 1804/05). Sigue una precisa definición de la filosofía: «la ciencia de la verdad», seguida de la de su objeto (todavia con sabor schellingiano): «el conocer infinito, o sea, el conocer el Absoluto»; y, en fin, de la oposición primera, interna al conocer (*Erkennen:* a la vez, subjetivo y objetivo): «a este conocer, propio de la *especulación*, se opone el conocer finito, o sea, la *reflexión*». (No es necesario señalar que esa oposición corresponde a la distinción entre *lógica* —conocer negativo de lo finito— y *metafísica* —conocer objetivo, infinito—). O con mayor precisión: «El objeto de una verdadera lógica consistirá pues en poner de relieve las *formas de la finitud*, pero no recogidas empiricamente, sino tal y como ellas surgen de la razón, sólo que, al habérselas arrebatado (*beraubt*) el entendimiento a la razón, aparecen sólo en su finitud». El resultado: «El conocimiento de la razón, en la medida en que pertenece a la lógica, no será pues sino un conocer *negativo* de la razón misma». Curiosamente, añade —en contra de la posición sistemática y del sentido de la futura *Fenomenología*, pero de acuerdo en cambio con la *Lógica* de Nuremberg— que: «sólo la lógica puede servir como introducción a la filosofía». Y a continuación presenta una sucinta —pero bien articulada— estructura de la lógica en el período jenense:

I. Exposición de: «las formas *generales*, o sea, las leyes o *categorías* de la finitud [...] haciendo abstracción de si estas formas son subjetivas u objetivas, según su finitud y como reflejo del absoluto».

II. «Las formas *subjetivas* de la finitud [...], el *entendimiento*, en su transición gradual a través de conceptos, juicios y silogismos». [...]

III. «Por último se mostrará la *superación* (Aufheben) de este conocimiento finito, por medio de la *razón*. Éste será el lugar de dar a ver el *significado especulativo de los silogismos*, en suma: los fundamentos de un conocer científico».

Este último punto es especialmente relevante, porque con él se rompe una tradición —de Aristóteles a Kant, según la cual la verdad se expondría en el juicio—. También lo es la alusión que inmediatamente se hace de una lógica «aplicada», desechada por «demasiado general y trivial», y porque el respecto «propiamente científico se muestra [ya] en el conocer racional». Cabe

observar aquí cómo esa *lógica maior*, ahora despreciada y sustituida por la metafísica, constituirá en cambio en la *Ciencia de la Lógica* –*mutatis mutandis*– las secciones 2ª y 3ª («Objetividad» e «Idea») de la *Lógica subjetiva*: justamente lo más original de la entera obra, junto con la *Lógica de la esencia* (de la cual es correlato desde luego, en la esfera del *concepto*, la *Objektivitätslehre*).

Una vez expuesto el «aspecto negativo o aniquilador (*vernichtenden*) de la razón –continúa Hegel– se dará el paso a la filosofía propiamente dicha o metafísica», en la cual habrá que «construir (*construiren*: el verbo típicamente schellingiano de esta época) el *principio* (Princip) de toda filosofía». Y ello, porque sólo a partir del conocimiento de este *arché*: «brotará el convencimiento de que en *todos* los tiempos sólo se ha dado *una* y la misma filosofía». Esta última convicción, y la declaración que acto seguido hace el filósofo a sus estudiantes, sirve muy bien para calificar el sentido de la entera filosofía hegeliana: «lo que yo ofrezco aquí no sólo no es algo nuevo, sino que aquello que mis esfuerzos filosóficos tienden a restablecer es lo más antiguo de lo antiguo (*das älteste Alte wiederherzustellen*), liberándolo de los malentendidos en que lo han enterrado los tiempos más recientes de la no-filosofía».

No está mal, como programa de pensamiento, y de vida. Sin embargo, y por lo que hace al enfoque, Rosenkranz se ve precisado a señalar que en esa época tenía Hegel: «una actitud teológica plenamente especulativa». Y continúa, no sin ironía: «Con esa su concepción medio teosófica de entonces, Hegel dejaría más bien satisfechos a quienes al presente ignoran el modo en que, en él, el *concepto* de la *idea absoluta* debe unificarse con el del *espíritu absoluto*, y la finitud de la autoconciencia humana con la *índole absoluta* (Absolutheit) *del espíritu*. Llamaba también a la dialéctica inmanente del absoluto el *historial de Dios*».

Por su parte, Hoffmeister, en su recopilación de documentos relativos a Hegel hasta el período de Jena, da cuenta también de diversas «Introducciones» al Sistema; y de una de las lecciones jenenses recoge como «muy notable» la división que propondría Hegel del Sistema; en ésta cabe resaltar tanto un paso «adelante»: la integración de la metafísica en la lógica, como el paso «atrás» que ya conocemos, esto es la absorción de la filosofía cumplida por la religión:: «1. la Lógica o Ciencia de la idea en cuanto tal; 2. la Filosofía de la Naturaleza o la realización (*Realisation*) de la idea, la cual por lo pronto se hace (*erschafft*) su propio cuerpo en la naturaleza; 3. la naturaleza ética como espíritu real; 4. la Religión como acción de reintegración (*Resumtion*) del todo en lo uno, en cuanto regreso a la simplicidad primera de la idea»[64].

64 *Dok.* E.VIII.1, 346-349. Cf. también *Dok.*, pp. 335.

Se han recuperado también unos manuscritos –de breve extensión– del propio Hegel que se creían perdidos[65], y que ahora están recogidos en la edición académica de las *Obras completas*[66]. En el fragmento que comienza por: «La idea del ser [*Wesen*] absoluto», se advierte todavía la impronta de Schelling, como se advierte en la distinción inicial misma, explicitada enseguida así por Hegel; a saber, que el ser esencial «proyecta en la idea su imagen, por así decir»[67]. Poco después, señala también que, mientras la primera repre-

65 E. Ziesche, *Unbekannte Manuskripte der Jenaer und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlass*. Zeitschrift für philosophische Forsung 29 (1975) 430-444.

66 De los tres fragmentos, escritos en el otoño de 1801, los dos primeros remiten a una «Introducción en la filosofía» (*Introductio in Philosophiam*, según el título dado a las lecciones: *Diese Vorlesung*...; *GW* 5: 259-261; y *Die Idee des absoluten Wesens*...; *GW* 5, 262-265; en este último fragmento se traza una breve exposición del sistema). Por otra parte, no es probable que Hegel haya impartido efectivamente el curso. En cambio, sí lo es que dio clases sobre Lógica y Metafísica, porque se conserva la lista de matriculados (véase H. Kimmerle, *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozentätigkeit (1801-1807)*. Hegel-Studien 4 (1967) 63). El tercer fragmento comienza con las palabras *Dass die Philosophie*..., y es igualmente breve (*GW* 5: 269-275); quizá porque, como ya se indicó, Hegel hubo de suspender las lecciones por falta de interés (o de comprensión) por parte de los alumnos. Sin embargo, siguió anunciando (y en este caso seguramente impartiendo) lecciones sobre Lógica y Metafísica en el semestre de verano de 1802, como se ve por el anuncio de las mismas: *Ge. Wilh. Fr. Hegel, D. Logicam et Metaphysicam sive sistema reflexionis et rationis secundum librum sub eodem titulo prodíturum hora V-VI, deinde jus naturae civitatis et Gentium ex dictatis hora III-IV*; cit. en el *Editorischer Bericht* de *GW* 12: 321, n. 4; adviértase la distinción, mantenida hasta *WdL* (el libro entonces prometido, para el que hubo que esperar 10 años), entre la lógica como «sistema de la reflexión» (*pars destruens*), enredada por tanto en la finitud de las determinaciones, y la metafísica como «sistema de la razón», que expondría el verdadero infinito (*pars construens*); también es interesante apuntar que de las lecciones sobre el *derecho* –una señal de que no se había olvidado de «intervenir en la vida de los hombres– hay un extenso y célebre manuscrito, llamado *System der Sittlichkeit* (1802-1803), recogido en la ed. acad. inmediatamente después de los citados fragmentos sobre lógica: *GW* 5: 279-361. También se anunciaron lecciones sobre Lógica y Metafísica en el semestre de invierno de 1802/03, en el siguiente de verano de 1803 (sobre el entero «Sistema de la filosofía»), y en el de invierno de 1803/04; probablemente, todos ellos seguían los apuntes de 1801/02, perdidos, salvo los fragmentos citados. Del semestre de invierno de 1804/05 se han guardado apuntes extensos, de los que enseguida se hablará. Sobre el tema, véase Klaus Düsing, *Hegels Vorlesungen an der Universität Jena*. Hegel-Studien 26 (1991) 15-24.

67 *Bruno* [1802]: «Lo Uno, empero, el ser que es sin más (*was schlechthin ist*), es la sustancia de todas las sustancias, a la cual llamamos Dios. La unidad de su perfección es el lugar universal de todas las unidades, y se relaciona con ellas como, en el reino de la apariencia, lo hace su viva imagen (*sein Ebenbild*) –el espacio infinito– se relaciona con los cuerpos» (*SW* IV, 320). En el fragmento hegeliano encontramos igual analogía: al igual que la idea (el Verbo, el Hijo) es la imagen del ser-esencial (*Wesen*) absoluto (el Padre), así también: «se realiza en la naturaleza, crea dentro de ella su propio cuerpo (*Leib*) desplegado, y luego se recoge (*resumirt*) como espíritu». No es necesario insistir en la fuente común: el Prólogo al Evangelio de San Juan.

sentación que tenemos del Ser Absoluto es: «la intuición del mismo (*die Anschauung desselben*), habremos luego de desplegar esta idea para el conocimiento».

Líneas más abajo, y como cabía suponer, se dice: «La ciencia expandida de la idea en cuanto tal será el idealismo o la lógica». Y lo que es más interesante, queda de nuevo difuminada la frontera entre metafísica y lógica; en efecto, de la última se dice que: «al ser ciencia de la idea, es ella misma metafísica», siendo su tarea: «eliminar la falsa metafísica [propia] de las limitaciones de los sistemas filosóficos»[68]. El sentido de la tarea asignada a la lógica (sea como propedéutica o *medicina mentis* de la metafísica, sea como primera parte –negativa– de la misma) es en todo caso claro: la metafísica tradicional intentaba captar los objetos absolutos (Dios, Alma, Mundo) mediante categorías delimitadas, aisladas unas de otras (unidad, sustancia, causa); y la filosofía trascendental, mediante postulados subjetivos o una intuición intelectual. Lo que falta es un pensar holístico (el despliegue de la intuición primera del Ser Absoluto), estableciendo una red comprehensiva de determinaciones que «destruyan» esa apariencia de aislamiento, de ideas o cosas «sueltas». Sólo que en este estadio primerizo da todavía la impresión de que se tratara de etapas sucesivas, más que de un círculo de círculos: primero, la lógica desplegaría la intuición de la idea en eso que Schelling llamaba *Einheiten* (unidades conceptuales, en cuanto determinaciones del pensar), para pasar luego a darse realidad y «cuerpo» en el mundo. Ya he dejado indicado que la sombra del Evangelio de San Juan en estos antiguos seminaristas del Convictorio de Tubinga es alargada.

En efecto, por un lado (un lado todavía schellingiano, diríamos), Hegel insiste en que el Ser (*Wesen*), en su *simplicidad*, no es sino: «abstracción de todo lo demás», de modo que «esta intuición (*Anschauen*), firme y clara, es en general la condición primera del filosofar». Pero, por otro lado, reconoce que: «tan sólo el estudio completo de la filosofía[69] podrá llevarnos a la convicción

68 *GW* 5: 263. El original reza: «die falsche Metaphysik der *Beschränkten* philosophischen Systeme vernichten». Entiendo que el término por mí subrayado está mal escrito. O bien debiera tratarse de *Beschränkungen* («limitaciones»), como en efecto he traducido; o bien tendría que ir en minúscula, en cuanto participio adjetival (y entonces tendríamos: «eliminar la falsa metafísica de los sistemas filosóficos limitados»).

69 Orig.: *das Vollkommene Studium der Philosophie*; propongo entender el adjetivo (curiosamente, sustantivado) en el sentido de dominio, acabado y cabal, de la filosofía, logrado a través del estudio (*Studium*, en su sentido original, se deriva de lat. *studere*: «tender esforzadamente hacia algo»).

de que esa idea simple, imperceptible (*unscheinbare*), es lo supremo, un pensar sagrado»[70]. Este respecto es ya el propiamente hegeliano. Como se dice notoriamente en el *Differenzschrift*, la tarea de la filosofía consiste en: «superar las particularidades finitas (*Endlichkeiten*) de la conciencia; y para construir (*konstruiren*) el absoluto dentro de la conciencia, es ella misma la que se eleva a especulación»[71].

Finalmente, es digno de nota el que, en el fragmento, la tercera parte del sistema (tras la filosofía de la naturaleza) desemboque en una «filosofía de la eticidad» (o de la vida ética: *Sittlichkeit*), cuyos objetos o temas son considerados como formas de vida en las que la idea «viene a ser real, en cuanto pueblo libre (*freyes Volk*), sometiendo a sí el reino de las necesidades (*das Reich der Bedürfnisse*: la esfera económica, F.D.) y del derecho»[72]. Como cabe apreciar, el que Hegel piense que de veras va a poder intervenir en la vida de los hombres se debe ante todo a su convencimiento de que esa intervención –no sólo teórica– llegará a forjarse su propia realidad en virtud del establecimiento de un Sistema científico completo, cuyo corazón, por cierto, es la *lógica dialéctica de la reflexión*. En efecto, contra los amigos de empezar por un «pistoletazo» y de acabar por una *unio mystica*[73], ésta es una convicción que ya no lo abandonará jamás, y que está presente en el brillante final de esta *Introductio in philosophiam*: «la mala reflexión da consistencia a las determinidades de la oposición;

70 *GW* 5: 264.

71 *GW* 4: 11.

72 *GW* 5: 264. Y en efecto, como ya se apuntó, estos fragmentos encuentran su culminación en el extenso manuscrito (*Reinschriftentwurf*) llamado: *System der Sittlichkeit*, de 1802/1803 (*GW* 5: 279-361).

73 Recuérdese la cruel alusión a Schelling (implícita, eso sí), en el Prólogo de la *Fenomenología*: contra quienes pretenden ahorrarse el trabajo de pasar «por un largo camino», Hegel advierte de que: «la fundamentación de la ciencia [...] es algo distinto del entusiasmo que, cual un pistoletazo, comienza inmediatamente con el saber absoluto, y que da ya por liquidados los otros puntos de vista sin declarar que no toma nota de ellos» (*Phä. GW* 9: 24; tr., p. 85). El texto de 1801/02 dice ya lo mismo, pero de una forma mucho más rigurosa conceptualmente.– Hay que decir que, si esa alusión estaba en efecto dirigida a Schelling, era injusta, al menos por lo que hace a la *filosofía de la identidad*, la cual –precisamente por tratarse de la identidad– no admite un comienzo absoluto, sino dos vías paralelas (como los dos atributos spinozistas) y de sentido inverso, las cuales dejan traslucir en su desarrollo un *punto de indiferencia*. Sobre el «saber absoluto» en Schelling, véase este pasaje: «Saber absoluto = unidad del pensar y del ser; ahora bien, esa forma necesaria o *manera* de ser en vista del absoluto, y esta forma o manera de ser y la absolutez misma son a su vez, y en virtud de la idea misma, una sola cosa. Así pues, junto con el saber absoluto se da la forma o manera de ser del absoluto, y por ende también el absoluto mismo». *Der ferneren Darstellung aus dem System der Philosophie anderer Theil* [1802]. *SW* 4, 391.

la reflexión absoluta es la acción de asumir (*das Aufheben*) las mismas, y el conocer absoluto es justamente esta reflexión, la cual, escindida en la oposición, viene empero recogida, y absolutamente anulada. Sin pasar a la oposición, esta asunción suya (*seine*: la del conocer, F.D.) es imposible. El conocer absoluto es esta acción de asumir la oposición, sin ignorarla ni hacer abstracción de ella»[74].

El manuscrito termina con esa doble indicación: por un lado, del proceder general de la Lógica como exposición de la reflexión *puesta* (por el entendimiento), *determinada* (dialécticamente) y *asumida* (especulativamente); por otro, del desarrollo integral y culminación de la filosofía, a saber: que un «pueblo libre» organice no sólo los ámbitos de la economía y del derecho, sino incluso de la «intuición» de Dios.

Si tomamos en consideración esa doble perspectiva teórico-práctica, ya no puede sorprender que el breve fragmento ulterior: *Dass die Philosophie...* (dedicado a *Logica et Metaphysica*), comience por un esbozo de filosofía de la historia tan breve como espectacular, que contiene de una manera más desarrollada el cambio de régimen anticipado en la *Fenomenología* por un «tiempo de parto»[75]. En tácita alusión –pero no demasiado críptica– a Napoleón, el fragmento comienza presentando a grandes rasgos las líneas generales del cambio brusco en la «vida ética» de un pueblo; una conmoción que acaece cuando: «la progresiva naturaleza ética ha llevado hasta tal punto su nueva configuración por debajo de la corteza de la antigua, que basta con una ligera presión para romper de parte a parte esa corteza y procurar espacio y luz para el despliegue de la nueva»[76]. Por otra parte, mientras que el filósofo conoce la

74 *GW* 5: 264s.– Dicho sea de paso, esta exigencia de que la oposición (propia de toda reflexión) sea *aufgehoben*, pero sin dejarla a un lado como si no existiera, a fin de quedarse con una identidad abstracta o *indiferente* a los extremos, prueba que ya desde sus primeras clases tenía bien claro Hegel su distancia de Schelling respecto a la supuesta «intuición» del Absoluto: tres párrafos más atrás del texto citado había escrito Hegel algo que su amigo –y no sólo él– encontraría incomprensible, a saber: que es el pueblo libre «el que ... organiza la intuición de Dios (*welches ... die Anschauung Gottes organisirt*)» (5: 264_5).

75 *Phä. GW* 9: 14; tr., p. 65: «No es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un período nuevo».

76 *GW* 5: 269s.– Por cierto, Rosenkranz ha transmitido en su biografía (*op. cit.*, p. 180) esta idea (literalmente «revolucionaria»), envuelta en el sugestivo mito de un pueblo troglodita, que viviría sin saberlo bajo un gran lago, y que en su afán por engrandecer su caverna habría acabado por perforar la corteza (para ellos) superior, provocando la inundación y la muerte de los habitantes. El núcleo teórico del cuento está en el manuscrito citado; y de él se deduce que al menos buena parte de ese pueblo revolucionario se habría librado de

«armonía» entre el «mundo interno» (se supone, figurativamente: el de la propia filosofía) y el «externo» (una armonía que, como se ha visto, *incluye* la oposición), sometido a la «limitación propia de la realidad efectiva», la «multitud» (*Menge*) sufre, ignara, sin saber «qué es lo que la oprime ni qué otra cosa es lo que ella desea», hasta que un «gran hombre», educado en «la escuela de la filosofía»[77], es capaz de: «sacar a la luz la figura –todavía somnolienta– de un nuevo mundo ético, combatiendo audazmente contra las viejas formas del espíritu del mundo, como Isaac con Dios»[78]. Sólo luego de esta *aria di bravura* política presentará Hegel a sus estudiantes el nuevo curso de «Lógica y Metafísica»[79].

3. Madurez de la juventud: Lógica y Metafísica de Jena (1804/05)

Una vez liberado de la pesada sombra de Schelling[80], Hegel pudo redactar, entre el verano de 1804 y el comienzo de 1805, un extenso manuscrito –relati-

---

sucumbir al *Terror* gracias a la intervención de un «gran hombre». Sin tener noticia del manuscrito –que sólo ahora está disponible–, he tratado del tema en: *«Die Rinde wird durchsichtig». Hegels Jenaer Naturphilosophie und die Frühromantik* (K. Vieweg, Hg.: *Hegels Jenaer Naturphilosophie*. Fink. Munich 1998, pp. 175-185).

77 Se dice que Napoleón concedió cuatro horas a Destutt de Tracy para que le enseñara la *Crítica de la razón pura.* Claro, que se trataba de Napoleón. En el manuscrito, Hegel recurre al consabido ejemplo de Alejandro y Aristóteles (*GW* 5: 271).

78 *GW* 5: 269-270.

79 «Me propongo tratar de este carácter del filosofar (a saber: que la filosofía es preparación para la gran política, F.D.), el cual parte en general de comienzos [de tipo] finito; en el curso sobre Lógica y Metafísica que les ofrezco a Vds. para este invierno, empezaré además por aquella consideración propedéutica (*propädevtische Rücksicht*)» (*GW* 5: 271). Creo que ni siquiera en otras páginas de Hegel se han entrelazado de manera tan profunda teoría y praxis, abstracción y acción política como en estas breves páginas.

80 Como es sabido, Schelling hubo de refugiarse primero en Bamberg y luego en Würzburg (donde aceptó una cátedra pagada de filosofía) huyendo de Jena, perseguido como estaba por rumores difamatorios –e incesantes– sobre la muerte en 1800 de la hija de Caroline Michaelis-Böhmer-Schlegel-Schelling: Auguste, enferma de disentería, y víctima al parecer de la administración por parte de Schelling de una mezcla de opio, goma arábiga y ruibarbo, prescrita por un médico local adscrito a la medicina «romántica» de John Brown. Ello, unido a las habladurías sobre un previo *affaire* –en este caso, poco romántico– del filósofo con Auguste (al parecer, por instigación de la propia Caroline para retener a su amado: cf. Robert J. Richards, *The Romantic Conception of Life*. Univ. of Chicago 2002, pp. 173-175), precipitó el que Schelling abandonara definitivamente Jena, en el verano de 1803. Ello dejaba el campo libre a Hegel: de sus compañeros rivales, K.C.F. Krause dejaría esa universidad en 1804, y el odiado Fries fue llamado a una cátedra en la Univ. de Heidel-

vamente completo— como manual para sus clases de Lógica y Metafísica[81]. Como es natural, se encuadra dentro de una sistemática que recuerda ya claramente a la futura *Enciclopedia*; y es bien significativo que se trate de un escrito pasado a limpio (*Reinschrift*), como posible preparación de una publicación más completa: un *Sistema de filosofía especulativa*, de los que *Lógica, Metafísica, Filosofía de la Naturaleza* y *Filosofía del Espíritu* no serían desde luego *partes*, sino *momentos*, cada uno de los cuales debiera exponer *suo modo* el todo sistemático, cuya exposición —al menos en Jena— ha quedado sin embargo en estado fragmentario, dispersos los textos en distintos «esbozos de sistema» (*Systementwürfe*, según la denominación de la edición académica)[82].

berg en 1805. Sólo que, ahora que podía considerarse —tras Fichte y Schelling— como el nuevo «titán de Jena», la doble batalla de Jena-Auerstedt (octubre de 1806) puso a su vez forzoso fin a la actividad de Hegel en la *Celeberrima Salana*.

81 Cf. H. Kimmerle, *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*. Hegel-Studien 4 (1967) 144 y 164s.— El manuscrito comprende también la *Naturphilosophie* (aunque nunca se redactó la parte dedicada a la *Organik*); los fragmentos de Lógica y Metafísica están ahora recogido en el vol. 7 de *GW*: 3-178. Está pasado a limpio (*Reinschrift*), como si estuviera listo para la publicación, según corrobora una carta a Goethe, de 29 de septiembre de 1804: «El objetivo del trabajo que espero terminar este invierno para mis lecciones es el de una elaboración puramente científica de la filosofía; entonces me atreveré a presentarlo a Vuestra Excelencia, si tiene la bondad de permitírmelo» (*Br.* I, 85). Recuérdese que en las universidades alemanas de la época estaba prohibido impartir lecciones sin la ayuda de un manual especializado. Como es sabido, el propio Kant se sometió a esta costumbre en sus cursos de Königsberg. En Jena, Hegel conocía desde luego las *Institutiones Logicae et Metaphysicae* (Croeker. Jena 1785) de Jo. A. H. Ulrich, catedrático de la *Celeberrima Salana*, que en 1801 fue miembro con Schelling de la Comisión de habilitación de Hegel. Éste había utilizado ya ese voluminoso manual (un intento —bastante bien trabado— de conciliación de la epistemología kantiana con la monadología leibniziana) en el verano de 1790, por haberlo propuesto Jo. Fr. Flatt como manual en Tubinga, además de las ya citadas *Expositiones* de Ploucquet (Pozzo, véase nota 55; pp. 107-109). Dejo anotado simplemente que en Ulrich se encuentra ya una neta distinción no empírica entre el ámbito *subjetivo* y el *objetivo*, como la división, *mutatis mutandis*, de las dos grandes partes de *WdL*.

82 *GW* 6 (*Jenaer Systementwürfe I*) comprende fragmentos dedicados a la *Filosofía de la Naturaleza* y del *Espíritu* (1803/04). Del contenido de *GW* 7 (*Jenaer Systementwürfe II*; véase nota anterior) trataremos enseguida. Por fin, *GW* 8 (*Jenaer Systementwürfe III*) contiene un extenso y relativamente bien articulado manuscrito para el curso 1805/06, dedicado a una *Naturphilosophie* mucho más sobria que la de *GW* 6 (en la que todavía existía una separación prenewtoniana entre el Sistema Celeste y el Sistema Terrestre) y una *Philosophie des Geistes* que fue saludada por Habermas (con un punto de exageración, creo yo) como clave para la resolución postkantiana del problema de la intersubjetividad y el reconocimiento mutuo (cf. *Ciencia y técnica como 'ideología'*. Tecnos. Madrid 1984). De *GW* 8 hay una excelente edición de J.M. Ripalda, con el título: *Filosofía real* (citada *supra*, nota 17).— Así pues, y aunque de manera un tanto desordenada, *GW* 6-8 muestran un panorama suficientemente rico del «sistema» hegeliano en Jena.

El enfoque del «Sistema» jenense muestra una estructura dual (ciencia teórica frente a filosofía real), a su vez dividida en dos partes, respectivamente negativa (lógica – filosofía de la naturaleza) y positiva (metafísica – filosofía del espíritu)[83]. Sin embargo, esta apariencia *tetrapartita* convivirá en Jena –no sin dificultad– con la habitual disposición *tripartita*[84], la cual se consolidará defi-

83 Véase el anuncio de lecciones para el semestre de invierno de 1803/04: «**GE.WILH.FRID.HEGEL. D.privatim 1) Jus naturae, hora III-IV. 2) philosophiae speculativae sistema, complectens a) Logicam et Metaphysicam, sive Idealismum transscendentalem b) philosophiam naturae et c) mentis hora VI-VII, e dictatis exponet**» (*GW* 6: 351). Pero ya en el semestre de verano de 1803 había prometido Hegel a sus alumnos un compendio, que habría comprendido, además de la *Lógica* y la *Metafísica*, una *Philosophiae universae delineationem* (*GW* 7: 361). De hecho, el filósofo se pasó buena parte de su estancia en Jena prometiendo un manual para sus lecciones, como se ve por la *Vorlesungsankündigung* para el semestre de verano de 1805, especificando ya que la parte real comprendería: «la Filosofía de la naturaleza, la del espíritu, y también el Derecho natural» (*ib.*), una ordenación que permite suponer que la «Filosofía del espíritu» se limitaría a la exposición del espíritu *subjetivo* (que en *GW* 8 aparece como: «I. Der Geist nach seinem Begriffe», subdividido en «Intelligenz» y «Willen», seguido por: «II. Wirklicher Geist», correspondiente al *jus naturae*, y por: «III. Constitution», que trata, *mutatis mutandis*, de lo que luego será denominado como *Staatsrecht*, para culminar en: «C. Kunst, Religion und Wissenschafft»; cf. *GW* 8: 185-287; ed. Ripalda, pp. 153-234). Es digno de nota que el Sistema alcance su culminación en la «Historia universal» (*Weltgeschichte*). El Ms. termina en efecto señalando: «En ella se asume el que sólo *en sí* sea[n] naturaleza y espíritu una [sola] *esencia* – [allí, en la historia, es donde] el espíritu se convierte en saber de ambos» (*GW* 8: 287; tr. p. 234, modif.). Este final apunta al mucho más famoso de la *Fenomenología*: allí, la historia es la preservación de los diversos reinos históricos (o etapas del espíritu del mundo): «por el lado de su existencia libre, que aparece en forma de contingencia, [...] mientras que por el lado de su organización concebida es la *ciencia del saber que aparece*; tomadas ambas conceptualmente, son la historia comprendida conceptualmente [...] el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva, la verdad y la certeza de su trono» (*GW* 9: 434; tr., p. 921). Como se ve, en el periodo jenense se mueve Hegel todavía en el ámbito de la equiparación o *seipseigualdad* entre dos extremos: el espíritu seria el saber de naturaleza y espíritu, y la «historia concebida» la conjunción de la historia contingente y de la fenomenología.

84 El fr. 16 (correspondiente al curso 1803/04), dedicado a la *Filosofía del espíritu*, muestra a las claras esta oscilación. Por una parte, se afirma: «La primera parte de la filosofía construía el espíritu como idea», lo cual parece corresponder en efecto a la *Lógica*. Sólo que, según Hegel, en esa parte se llega a la: «absoluta seipseidad de la sustancia, la cual, en su devenir a través de la actividad contra la pasividad dentro de la oposición infinita, *es* tan absolutamente como *deviene*». Y esa *sichselbstgleichheit* (*sic* en el orig.) remite desde luego más al *Indifferenzpunkt* de Schelling que a la idea absoluta de *WdL*. La misma equiparación encontramos en la filosofía de la naturaleza: la idea se escinde, en cuanto «ser absoluto, éter», en *devenir* e *infinitud*: «y el ser-uno de ambos era lo interno, lo oculto que en lo orgánico sale a luz y existe en forma de singularidad, a saber, como uno numérico». Aquí, de nuevo, encontramos una dualidad. Y en fin: «en la filosofía del espíritu, ello [orig.: *es*; supongo que se

nitivamente a partir de Nuremberg (si dejamos a un lado la enojosa cuestión del lugar de la *Fenomenología del espíritu* dentro de la *Enciclopedia*)[85].

Por lo demás, esa dualidad se repite en el interior de la filosofía teorética: dialéctica por un lado: la Lógica, y especulativa por otro: la Metafísica[86], de modo

refiere a *das Eins* o lo Uno. F. D.] existe como recogiéndose en la universalidad absoluta, la cual, como devenir absoluto, es el ser-uno absoluto real» (*GW* 6: 268). En vista de esta tríada de *ecuaciones*, resulta difícil aceptar la tesis de Burckhard Tuschling, que aduce precisamente este pasaje para «probar» que el «Sistema» presenta ya la estructura de la futura *Enciclopedia* (cf. *Natur und Geist im Jenaer Systementwurf*; en: K. Vieweg, Hg., *Hegels Jenaer Naturphilosophie*; cit., pp. 71-84). Sobre la llamativa ausencia de la *Fenomenología* (que en la *Propedéutica* de Nuremberg será denominada: *Bewusstseinslehre* o «Doctrina de la conciencia») se extraña el propio Tuschling, que echa en falta: «la diferenciación de las figuras de la conciencia en *conciencia como tal, autoconciencia, autoconciencia universal* – [o sea] en razón y espíritu» (*op. cit.*, p. 72). Es verdad que en la *Metafísica de la subjetividad* del curso de 1804/05 se expone en primer lugar el «Yo teórico, o conciencia» (*GW* 7: 157-163), pero no las subdivisiones propias de *Phä.*, sino que la conciencia aparece aquí –como en la futura *Enciclopedia*– en cuanto complejificación y condensación del «alma» (*Seele*: el tema de la *Antropología* enciclopédica), vuelta a sí desde la exterioridad del objeto: «Para el yo, la autoconservación del alma es ya el objeto; pues ella es la reflexión, en (*in*) la cual lo ajeno no es sino cosa fugaz; en cuanto objeto del yo, lo ajeno no es sino la reflexión retornada dentro (*in*) de sí, el círculo íntegramente formal, fuera del cual existe la determinidad [...] la asunción de lo ajeno no es una escisión, sino un retorno dentro de sí, y la oposición y su retorno [están] enteramente encerrados dentro del yo» (*GW* 7: 161).

85 Por lo que hace a la compleja composición de la *Fenomenología*, me parece que ella engloba en su andadura: 1) el enfoque de la ya citada *Introductio in philosophiam*; 2) la función crítico-polémica propia de la *lógica* jenense, pero en el nivel de la conciencia (la «vía de la desesperación», superadora del escepticismo moderno; cf. *Phä. GW* 9: 56; tr., p. 149), es decir, que el que la conciencia *haga* la experiencia de puntos de vista que al pronto *tenía* por *aparentemente* evidentes le permite acceder en cada caso a un plano especulativo superior (algo que no es meramente *epistemológico*, ya que de este modo se está desmantelando a la vez la «lógica» subyacente a los niveles, ya obsoletos, de la *formación cultural* de la época, como en el caso de las filosofías del entendimiento y de la reflexión); y 3) la asignación al filósofo (camuflado bajo el «nosotros» de los *Wirstücke*, como si se tratara de una metamorfosis «democrática» del ideal ilustrado del consejero áulico) de la tarea de «vidente» del cambio histórico-mundial, al reflexionar sobre la «historia de la formación del espíritu» (*Bildungsgeschichte des Geistes*), como preparación teórica para el siguiente «salto cualitativo» de la Historia universal.– Respecto a la *vexata quaestio* de la función de *Phä.* en el Sistema (y ciñéndonos a la sola obra de 1807), cabría apelar aquí –un tanto anacrónicamente– al *círculo hermenéutico del comprender*: a saber: que una *Introducción* al Sistema en general (y a la Lógica en particular) sólo puede conducir a la Ciencia *lógica* y a la Filosofía *real* si ella misma es ya «científico-filosófica», o sea, si está retropropulsada por la Ciencia y la Filosofía *a* la que ella introduce (y en la que ella *se* ve introducida); lo cual presupone *al* mismo tiempo que ella, la conciencia, presupone también que *el* tiempo mismo, que *su* propio tiempo –la historia como «existencia libre y contingente»–, viene internamente guiado por una lógica dialéctica.

86 De todas formas, y como se dirá por menudo un poco más adelante, no parece posible deslindar netamente una ciencia (negativa) de otra (positiva), cosa que por demás remitiría

que la primera aparece como una suerte de «remonte» del conocimiento finito para acceder al conocer infinito de la realidad (o lo que es lo mismo: a la realidad del conocer infinito), o sea, del nivel del *entendimiento* al de la *Spekulation* (mediante *nuestra* reflexión, o mediante la «experiencia» que el entendimiento sufrirá al reflexionar sobre su propia índole antinómica). Por su parte, función de la Metafísica será sobrepasar la dualidad *schellingiana* entre el *idealismo* (todavía) *trascendental* y la *filosofía de la naturaleza*. En un movimiento paralelo, Hegel abandonará también a su suerte la *intuición intelectual* (para escándalo de Schelling, cuando éste se entere, demasiado tarde) en favor del *concepto* (*Begriff*, donde la captación de la unidad *entraña* la de la diferencia), al igual que la filosofía de la *identidad* es rebasada por una filosofía del *espíritu*. El Absoluto deja de ser un *Punto-de-Indiferencia*, para mostrarse ulteriormente, en Nuremberg, sólo a través de una *calificación* (del saber, de la idea o del espíritu).

Sin embargo, en Jena sigue presente una cierta *dualidad*, la cual representa, empero, una espectacular *inversión* –metodológica y *axiológica*– de la dualidad kantiana, propia de la *lógica trascendental*. Como es bien sabido, en su primera *Crítica* califica Kant la «Analítica» (de los conceptos y de los principios) como: «lógica de la verdad. Pues ningún conocimiento puede entrar en contradicción con ella sin perder, al mismo tiempo, todo contenido, esto es, toda referencia a un objeto, y con ello toda verdad»[87]. La razón que aduce el filósofo de Königsberg es tan conocida como seguramente poco meditada por buena parte de los *Kantkenner*, a saber: que el uso del conocimiento puro (del entendimiento) sólo es válido a condición de «que se nos den en la intuición objetos a los que aquél pueda ser aplicado (*angewandt werden können*)»[88]. Por el contrario, la segunda

más bien a la distinción establecida por el Schelling maduro. En efecto, poco antes de la finalización del manuscrito, al tratar en la «Metafísica de la subjetividad» del espíritu absoluto, señala Hegel: «Esta referencia del espíritu a sí mismo, siendo en él mismo al mismo tiempo lo otro de sí mismo, es lo *infinito*. No es otra cosa que lo [ya] nombrado *en la primera parte de la lógica*, o lógica del entendimiento» (*GW* 7: 175; segundo subr. mío).

87 *KrV* A 62s. / B 87.

88 *KrV* A 62 / B 87. Evidentemente, el problema de esta «aplicación» o *Anwendung* estriba en la suposición de una *adecuación* previa entre sensibilidad y entendimiento, receptividad y actividad, y en definitiva entre sujeto y objeto, lo cual remite justamente a la definición tradicional de la verdad –que Kant acepta–, con lo que nos hallamos ante un *hýsteron próteron* (o ante una mera tautología), que el filósofo intentará paliar mediante la difícil y oscura doctrina del *esquematismo*, y del concepto –aún más problemático– de *afinidad trascendental*, según el cual: «todos los fenómenos se hallan en una conexión omnímoda (*durchgängigen Verknüpfung*), según leyes necesarias» (*KrV* A 114; es significativo que el texto –y la problemática correspondiente– fuera suprimido en la segunda edición). Ahora bien, el que la *naturaleza* deba sujetarse a la *apercepción* (o sea, que la *adaequatio* sea de la cosa al sujeto,

parte de la Lógica es denominada «Dialéctica trascendental», aunque no en cuanto: «arte de producir dogmáticamente semejante apariencia (a saber, la apariencia de objetos pensados según principios formales del entendimiento, F.D.) [...] sino como una crítica del entendimiento y de la razón en vista de su uso hiperfísico, para descubrir la falsa apariencia de sus pretensiones sin fundamento»[89]. En el Hegel de Jena, por el contrario, es la *lógica* de las determinaciones del entendimiento (y, por ende, finitas) la que en definitiva es falaz, por lo que ha de sufrir un proceso *dialéctico* intrínseco al carácter contradictorio de esas mismas determinaciones, mientras que la *metafísica* hegeliana recoge (especialmente, en el caso de la *metafísica de la objetividad*) el nombre y el sentido *profundo* de eso que Kant llamaba «Objetos hiperfísicos», otorgándoles un valor *especulativo*: una calificación, ésta, que en el de Königsberg tenía un sentido peyorativo, como cuando dice que la razón: «en vano extiende sus alas para rebasar el mundo sensible con el poder de la simple especulación»[90].

Claro está, no se trata aquí desde luego solamente de una mera inversión terminológica, o incluso conceptual, sino de algo mucho más grave. Pues bien podría decirse que, a pesar del nombre de «Metafísica» que Hegel da al curso jenense, y del repudio que famosamente muestra Kant con respecto a la metafísica (al menos, la tradicional), la distinción que éste realiza entre «mundo sensible» y «mundo moral» (al cual sí que le convienen los «*principios especulativos de la razón*» en el uso práctico de ésta[91]) hace pensar que el *metafísico* de

según el giro copernicano) es algo que al propio Kant le parece «absurdo y extraño» (A 114), pero que él *resuelve* haciendo de la naturaleza: «un plexo de fenómenos, [...] meramente una multitud (*Menge*) de representaciones del ánimo (*Gemüts*)» (*ib.*). Con ello, parece que no hemos hecho otra cosa que *interiorizar* en el sujeto el dualismo «mundo-mente». Por si fuera poco, en el «Apéndice a la Dialéctica trascendental» se habla de una «ley de *afinidad* de todos los conceptos», en lo relativo al uso *regulativo* de las ideas (*KrV* A 657s. / B 685s.). Sobre el tema, remito a mi artículo «Teleología y corporalidad en el último Kant» (en: *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad*. Natán. Valencia 1988. pp. 65-81; hay vers. al.: *Teleologie und Leiblichkeit beim späten Kant*. Kant-Studien 75/4 (1984), 381-397).

89 *KrV* A 63 / B 88. Al comienzo de la «Analítica de los principios» se afirma también, y con más consecuencia: «que el *uso trascendental de la razón* no es desde luego objetivamente válido, de modo que no pertenece a la *lógica de la verdad*, sino que, como *lógica de la apariencia*, precisa de una parte especial del edificio doctrinal escolástico, bajo el nombre de *dialéctica trascendental*» (A 131 / B 170). Recuérdese por último el celebérrimo pasaje en que se compara «el país (*Land*) del entendimiento puro» con una «isla»: «Es la tierra de la verdad (un nombre encantador), rodeada por un océano vasto y tormentoso, la sede propia de la apariencia, donde algún banco de niebla o bloque de hielo a punto de deshacerse produce la ilusión de nuevas tierras» (A 235s. / B 294s.).

90 *KrV* A 591 / B 619.

91 *KrV* A 807s. / B 835s.

veras sigue siendo Kant, pues que admite el dualismo entre dos mundos (aunque el moral se dé *en* el sensible, y a la contra de éste), así como la distinción entre «apariencia» y «verdad» (imborrable e irreductible, en el caso de la *ilusión trascendental*[92]).

Procede ahora, siquiera sea brevemente, tratar de la función y sentido de este importante aunque difícil texto[93]. La función de la *Lógica* jenense, como reconoce Hegel ya en el *Differenzschrift*, es dar razón por una parte del «giro copernicano» introducido por Kant en filosofía, mientras por otra parte se supera y cancela (se «asume») dicho giro como propedéutica de la exposición del Absoluto. Como señala expresamente Hegel: «La [actual] tendencia a fundamentar y sondear, el filosofar como previo a la filosofía, ha sabido desde luego expresarse al fin perfectamente; ha encontrado justamente aquello de lo que se trataba; es la transformación de la filosofía en lo formal del conocimiento, en lógica»[94]. Sólo que, a su vez, el desarrollo *dialéctico* de esa lógica del entendimiento sirve para que éste –y con él, el contenido genuino o *Gehalt* de sus determinaciones– acceda a la razón, que es lo que el conocimiento lógico ya de siempre –esencialmente– era, a pesar de la insipiencia de los propios lógicos. Pues: «cuando el conocimiento lógico progresa efectivamente hasta la razón, tiene que ser llevado al resultado de que él queda anulado dentro de la razón, debiendo reconocer entonces que la antinomia es su ley suprema»[95].

Ahora bien, ¿no implica acaso ese resultado que Lógica y Metafísica no son dos ciencias separadas, sino que la última estaba ya operativamente oculta en la primera, según lo indicado anteriormente sobre el método retro-productivo de

92 Véase mi «La ilusión y la estrategia de la razón» (en: *De la libertad de la pasión…*, cit.; pp. 83-95; hay una vers. en inglés, más reciente: «Illusion and Strategy of Reason»; en: P. Giordanetti / R. Pozzo / M. Sgarbi (eds.), *Kant's Philosophy of the Unconscious*. De Gruyter. Berlin/Boston 2012; pp. 61-75).

93 Otto Pöggeler, anterior director del Hegel-Archiv y, por ende, coordinador de las *Gesammelte Werke* de Hegel, ha juzgado –y condenado– la *Lógica y Metafísica* con extremosa contundencia: «A pesar de estar escrito relativamente en limpio, el manuscrito no es desde luego el original de un libro legible; el hombre que lo ha escrito no sabe ni alemán ni gramática; y ello por no hablar del modo de encadenamiento de las ideas». *Hegels Jenaer Systemkonzeption*. Philosophisches Jahburch (1964) 286-318 (aquí, p. 300). Uno piensa modestamente que no es para tanto (véase mi resumen de la obra jenense en mi *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Akal. Madrid 1998, pp. 433-454). Por lo que hace a las líneas generales del manuscrito, mi lectura del mismo se ha beneficiado del docto comentario de André Kaan: *La pensée philosophique de Hegel à Jena*, contenido en la trad. fr. de D. Souche-Dagues: *Logique et Métaphysique (1804/05)*. Gallimard. Paris 1980, pp. 227-297.

94 *GW* 4: 81.

95 *GW* 4: 82.

Hegel? (No se olvide que la «anulación» del conocimiento lógico no implica su desaparición, sino –paradójicamente– la cumplimentación cabal de su destino: su elevación a conocimiento racional-especulativo). Y en efecto, aunque ciertamente la Lógica *aparezca* como mera *propedéutica* a la filosofía propiamente dicha, o sea, a la Metafísica, es el propio filósofo quien advierte (de acuerdo justamente con lo acabado de señalar respecto a su método) que la realización del (solo) concepto (paso de la Lógica a la Metafísica) es a su vez el recogerse de la realidad bajo éste. Si acaso, la diferencia estaría en que el proceder dialéctico-negativo del desarrollo del conocimiento lógico es adscrito (todavía) a *nuestra* reflexión[96]. Cabe entender pues que la metafísica no hace sino desplegar *de suyo y de por sí* las oposiciones que en la lógica estaban sólo implícitas[97]. De todas formas, creo que va quedando ya claro que el establecimiento de distinciones *netas* entre las distintas disciplinas de Hegel es en definitiva falaz, porque –como ya se advirtió antes– cada una de ellas es *momento* del todo, un modo de autoexposición del mismo. Así pues, no puede parecer extraña la *recurrencia* (como en espiral) del proceso de «sístole-diástole» que se da a ver tanto en esta obra como en la *Fenomenología* o en la *Lógica*. Al respecto, baste una muestra: el comienzo de «C. El espíritu absoluto» (al final de la Metafísica, en su paso a la *Naturphilosophie*) recoge y asume, o sea, *reincide* –más que coincide– en el ya citado paso (en nota 96) del principio de «El conocer» (el capítulo final de la *Proportion*, a su vez la última sección de la Lógica, en su paso a la Metafísica).

Sólo que, ahora, se trata de la *reflexión absoluta*, no meramente de *nuestra* reflexión[98]. Y es que, incluso al cabo de la vía metafísica (una «vía» que más bien se revuelve sobre sí misma en espiral, y que a nosotros nos lleva a andar dando vueltas con ella), o sea, con la *arribada* del «espíritu absoluto» (en el sentido de este término en Jena) al puerto de la «naturaleza», se ve que la nave hegeliana va todavía *de arribada*, o sea, que ése no es su destino final (si es que cabe hablar de un «final», siendo como es dicho movimiento más una «circulación» que un circuito cerrado)[99].

96 GW 7: 111: «a. *Hasta ahora*, el *paso* del concepto en su devenir-otro, o [sea] en su realidad, así como la recogida de este devenir-otro bajo el concepto, *era nuestra reflexión: un proceder dialéctico*». El pasaje se encuentra al principio de «El conocer», cap. final de la *Proportion*, a su vez última sec. de la lógica jenense, o sea: en la transición de ésta a la metafísica.

97 *GW* 7: 127: «El conocer, al ser la asunción de la referencia di-ferente [, propia] de la lógica, libera (*entreist*: como si dijéramos «desata», F.D.) a los momentos de la idea del [proceso] dialéctico de progreso y asunción, poniéndolos determinadamente como in-diferentes o [sea] como siendo para sí, y niega de ellos esa autoasunción».

98 *GW* 7: 165: «Aquí se detiene el modo de progreso anterior, el cual hace que el concepto, al realizarse, devenga otro, o sea que, al estar reflexionado dentro de sí, pase a otra esfera».

En Jena, el espíritu sigue siendo todavía él mismo una abstracción, hasta que sus momentos se hagan espirituales. Algo que, por lo demás, nunca sabremos a derechas, ya que del curso de 1804/05 falta justamente la «Filosofía del espíritu», e incluso el manuscrito que trata de ella en 1805/06 está también inacabado, seguramente porque su redacción coincide con la de la «Fenomenología del espíritu», donde el acceso al *saber* absoluto (ya no, sin más, al *espíritu*) pasará más bien por las configuraciones de la conciencia[100].

El problema está, obviamente (y más en esta «Introducción»), en la comparación de esta obra dual con la *Ciencia de la Lógica* de Nuremberg, habida cuenta además del «hiato» que representa la irrupción de la *Fenomenología*. Pues, por un lado, parece claro (como enseguida desarrollaremos) que las lecciones de 1804/05 parecen un esbozo de la obra de 1812/16; pero, por otro, no menos claro es que la dimensión «metafísica» ha quedado *aufgehoben*, conservada pero subordinada a la triple escansión del ritmo lógico (transición, reflexión, desarrollo); y ello, por no hablar del diferente sentido del concepto (que en Jena parece ser *sólo* concepto, *nur Begriff*).

En todo caso, y por lo que hace al curso de Jena, ya se ha indicado que el desarrollo dialéctico de la Lógica desembocará en la especulación, propia de la Metafísica, en cuanto reconocimiento del conocer(*se*) en y como su propia realidad o, si se quiere, entre forma (lógica) y contenido (real): un tema fundamental,

99 En Jena, y en la «Metafísica de la subjetividad», encontramos ya la famosa imagen del *Kreislauf* (para la cual más vale pensar –como ejemplos más a mano– en la circulación de la sangre o en el tráfico viario que imaginarse círculos concéntricos y estáticos, según parecen las determinaciones lógicas): «Esta idea del en sí se realiza dentro de la metafísica, en cuanto que el conocer viene a ser su propio contenido, o sea que, ahora, el círculo (*Krais*) de la reflexión es este movimiento, siendo el propio en sí aquello que va a través (*durchgeht*) de su circuito (*Krais*). El conocer formal [lógico, F.D.], al ser el círculo que se diferencia de aquello que constituye la circulación (*Kraislauff*), está de por sí encerrado dentro de sí, indiferente a la determinidad de su contenido [...] pues, en cuanto que, [a pesar de ser] momentos, la unidad negativa y lo universal sólo están en la idea cada uno por su lado (*einmal*), por decirlo así, ese aparecer por separado supone una división (*Theilen*), y no la unidad de ambos momentos; el entero círculo se muestra aún como un enfrentamiento [entre el pensar y la realidad, F.D.]; de lo contrario [o sea, en verdad,] no resta nada en el otro lado; no hay, hablando propiamente, ningún ingreso en algo que esté más allá (*es ist eigentlich kein Hinübertreten*)» (*GW* 7: 168).

100 Como si de un palimpsesto se tratara, el final de la «Introducción» de *Phä* (redactado *antes* de la obra, al contrario del Prólogo, escrito al *final*) señala que, al alcanzar la conciencia su «existencia verdadera» (al igual que en la «Metafísica de la subjetividad» alcanza el Yo su realidad): «el fenómeno se hace igual a la esencia y, por ende, su exposición coincide precisamente con este punto de la *ciencia del espíritu* propiamente dicha» (*GW* 9: 62; tr., p. 161, modif.; subr. mío).

éste, que se repetirá en la *Enciclopedia*[101]. Sólo que, para añadir mayor dificultad, la dialéctica de la conciencia y su objeto en la *Fenomenología* parece cercana al movimiento especulativo de la *Metafísica*; pero ahora como algo previo a la *Lógica*, y en cuanto introducción a la misma[102]. A este respecto, parece no caber duda de que, en comparación con el entero período jenense, la *Fenomenología* ha dado un paso decisivo, a saber: que la reflexión del ser (cuyo criterio es la *verdad*) y la reflexión sobre el ser (cuyo criterio es la *certeza*) forman *un solo* movimiento, aunque a la conciencia le aparezca ese movimiento, al pronto, como una *doblez* desequilibrada. La reconciliación de ambos modos de reflexión no es ya la de un pensamiento finito (del entendimiento) con otro infinito (de la razón), como si se tratara de dos esferas separadas, pero enlazadas por un Absoluto que las dominara desde fuera y a cuya conciencia, al hacerse autoconsciente, debiera la Lógica acceder, sino al reconocimiento de que ambos movimientos de reflexión *eran ya de siempre* (o sea: esencialmente) infinitos, siendo *nuestra* reflexión la que los mantenía separados. Es en los últimos años de Jena donde se advierte ese doble proceso de *infinitización*, sin que ésta llegue a ser empero plenamente expresada.

Quizá haya llegado el momento de pasar ahora, por fin, a la estructura y articulación del manuscrito. Por lo que hace a la Lógica, faltan el título general («Lógica», obviamente), la sección ([«I. Referencia simple»]) y el texto inicial[103]. Rosenkranz, en su ya citada biografía, propone una división de esa primera sección un tanto anacrónica, ya que acerca demasiado su estructura a las lecciones de Lógica de Nuremberg[104]. La edición académica establece por su parte la siguiente división para toda la obra:

101 Mientras que en *WdL* la respectividad (e.d. una referencia mutua, aunque desequilibrada) entre forma y contenido está relegada al último apartado de «El fundamento absoluto» (en el sentido de «inmediato», todavía implícito, apareciendo la forma como algo externo al contenido) (L. II, 1ª sec., cap. 3º, A.c.; *GW* 11: 302-304; *CL.I.* pp. 509-511), en cambio, en *Enz.*, esa respectividad entre «Contenido y forma» (adviértase la inversión) pertenece al ámbito fenoménico, que ella organiza como «medio» por contraposición, dando como resultado la «relación» (*Enz.-WdL.*, 2º apdo., B.b., §§ 133-134; *W.* 8, 264-267).

102 Recuérdese el título de la obra de Hans-Friedrich Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, que es en realidad un estudio de *Phä*.– El problema que Fulda se plantea, con razón, es si: «a partir de ahora, la Fenomenología está integrada plenamente en el sistema, o es tanto una parte de la ciencia como también la génesis del concepto de aquélla, siendo ambas cosas, pero no en la misma e idéntica función» (Klostermann, Frankfurt/M. 1975^2 p. 24).

103 El manuscrito comienza abruptamente así: «l *seyende sind* (l son entes)» (*GW* 7: 3). Por el contexto, parece que se trate de la contraposición entre la actividad ideal y la real, en vista de la construcción de la idea. También hay una laguna en 7: 12 y 13.

Introducción (¿?)

I. REFERENCIA SIMPLE

A. Cualidad

a) Realidad (?)

b) Negación (?)

c) Límite

B. Cantidad

a) Uno numérico

b) Pluralidad de los Uno numéricos

c) Suma total

C. Cuanto (?)

a) Magnitud extensiva e intensiva (Grado) (?)

b) Magnitud continua y discreta (?)

c) Número (?)[105]

D. Infinitud

II. LA RELACIÓN

A. Relación del ser

AA. Relación de sustancialidad

BB. Relación de causalidad

CC. Interacción

B. Relación del pensar

A. Concepto determinado

B. El juicio

α. Ser para sí del predicado, y reflexión del sujeto dentro de sí mismo

β. Ser para sí del sujeto, y realización del predicado

C. El silogismo

α. La realización del sujeto como singular

β. Realización del universal

104 Como ya he señalado (nota 21), Rosenkranz editó la *Propedéutica* para la *Vereinsausgabe*. Por ello, difícilmente puede evitar proyectar el período de Nuremberg sobre el de Jena. Así, propone dividir la sección del modo siguiente: « I. SER; A. Cualidad; B. Cantidad, a. Uno numérico, b. Pluralidad de los Uno numéricos, c. Suma total; C [D]. Infinitud» (*op. cit.*, p. 102; en el Ms. falta el punto C, de modo que Rosenkranz sustituye sin más «D» por «C», para conservar el carácter triádico).

105 Los títulos y divisiones acompañados de interrogación son propuestas de la ed. acad., ya que no figuran en el manuscrito. Cf. la nota de los eds.: *GW* 7: 359s.

III. PROPORCIÓN
a. Definición
b. División
c. Conocer[106]

Por lo que respecta a la parte I, ésta trata de una problemática ya relativamente cercana a la de la «Lógica del ser», de Nuremberg. El título: «Referencia simple» (*Einfache Beziehung*) remite obviamente a la descripción general del «ser» como «simple referencia a sí», acompañada de las precisiones del caso, a saber, el ser en cuanto: «estar», «ser-dentro-de-sí», «uno», «repulsión del uno respecto de sí mismo», «continuidad como unidad de los uno», «medida, como simple referencia del cuanto a sí», «exponente del cuanto y su especificación», «Indiferencia» y, en fin, el ser devenido «esencia»: en cuanto pura identidad, y como «diferencias de la forma y la esencia»[107]. Puede decirse que la «referencia» (*Be-ziehung*) implica un ser-diferente de sí mismo (justamente, un *di-ferir*), por el hecho de que la determinidad es distinta de su referente, mientras que éste se halla justamente en *referencia* a su determinidad (o predicado). Por eso, esta «referencia di-ferente» (*differente Beziehung*) se extiende en general por la entera Lógica[108].

Desde luego, la gran diferencia de esta, digamos, «ontología categorial» (cercana a la «Analítica de los conceptos» de la primera *Crítica* kantiana) con la lógica nuremburguesa está en la conclusión de esta primera parte: la «Infinitud», en la cual se expone la disolución de las determinaciones finitas pro-

106 Compárese esta división con la de *WdL*: a grandes rasgos, «I. Referencia simple» correspondería a las dos primeras secs. de la «Lógica del ser: Cualidad y Cantidad», mientras que en Jena culmina esta parte con: «Infinitud». Por otro lado, de: «II. La relación», la relación del «ser» corresponde al cap. 3º de la últ. sec. de la «Lógica de la esencia», mientras que la del «pensar» sigue la división típica de la lógica formal (*logica minor*), cuya exposición crítica y superación dialéctica viene asignada a la 1ª sec. de la «Lógica del concepto» («Subjetividad»); de igual modo, «Proporción» (*mutatis mutandis*, la metodologia o *logica major*), corresponde al últ. cap. de *WdL* («La idea absoluta»). Llaman poderosamente la atención las ausencias: faltan la 3ª sec. del primer libro («Medida»), la 1ª sección del segundo libro (la lógica de la reflexión y los primeros principios, ubicados en Metafísica I.) y la correspondiente 2ª sec. («La aparición»; *mutatis mutandis*: Metafísica B), y desde luego la 2ª sec. de la «Lógica del concepto» («Objetividad»). Explico en el *corpus* estas diferencias con algo más de detenimiento.

107 Cf. *GW*: 66, 69, 91, 95, 111, 192, 196, 231, 258 y 297.

108 En el 3er. pár. de la presentación de la Metafísica, y antes de pasar a la exposición del apdo. dedicado al «Conocer», se dice de éste que él es: «la asunción (o cancelación: *Aufheben*) de la referencia di-ferente [, propia] de la lógica» (*GW* 7: 127).

pias del entendimiento. No se trata, pues, tanto de una categoría, cuanto de una *metacategoría*, en virtud de la cual los *cuantos* son entidades *referidas simplemente*, o sea: externamente, a una fórmula, que es su «determinación» propia: es el «infinito malo» de las series numéricas; ahora bien, la doble compenetración del referente (cada término, p.e., el número *íntegro*) y la determinación (la fórmula) lleva a la disolución de esa recíproca exterioridad[109]. Este proceso de *infinitización* es, por así decir, *a posteriori*, sin que resulte de la contradicción ínsita en cada referencia y determinación, respectivamente, adoleciendo pues de aquello que años después reprochará Hegel tanto a la filosofía crítica de Kant (a saber, que: «en ella, se olvida que no es posible formar lo infinito a base de categorías finitas») como al saber inmediato de Jacobi (en donde, por el contrario, «lo único que sabemos de Dios es *que* existe, [pues] si existiesen determinaciones acerca de Dios habría que concebirlas [...] como algo finito»). Así que, por vías inversas, en ambos se llega al mismo resultado (el mismo, por cierto, que aquel al que llega la Ilustración), a saber, que: «el Ser supremo es lo último [...] con la intención de presentar esta vaciedad como la más alta filosofía»[110].

La segunda parte de la Lógica: «Relación» (*Verhältnis*), recoge en «A. Relación del ser» la exposición crítico-dialéctica de las categorías kantianas de *relación* (sustancialidad, causalidad, interacción) que en la *Ciencia de la Lógica* está ubicada en la Sec. 3ª («Realidad efectiva», *Wirklichkeit*) de la Lógica de la esencia (una parte –justamente– *esencial* de la Lógica hegeliana, pero que no aparece hasta Nuremberg). El apartado siguiente: «B. Relación del pensar» corresponde a la división habitual de la lógica clásica *formal*; es interesante señalar que, también en la Lógica de Nuremberg, a la exposición de la «Realidad efectiva» le sigue la «Subjetividad»: la sección primera de la Doctrina del concepto o Lógica subjetiva; sólo que en este caso no debiera hablarse de *continuación*, ya que cada esfera: ser – esencia – concepto (una división que todavía no encontramos aquí) es un *momento* del Todo, o sea, un momento que es *suo modo* el Todo del círculo de círculos: en este caso, el Todo que es *das Logische* o «lo Lógico», no desde luego una parte que tenga su continuación en otra «distinta».

109 La temática corresponde pues, aproximadamente, al apdo. final: «C. Infinitud cuantitativa» del cap. 2º («Cuanto») de la 2ª sec. del 1er. libro de *WdL*, y al resultado de este proceso (también en el sentido de «juicio y condena» a la representación habitual del «infinito»), en el cap. 3º («La relación cuantitativa»). Cf. *GW* 11: 139-147, y 179-188; *CL.I*, pp. 327-335 y 369-379.

110 *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. F.C.E. México 1977, pp. 416 y 417.

En fin, la tercera parte de la Lógica: «Proporción», corresponde *mutatis mutandis* a la antigua *logica major* (los *Analytica posteriora*, de Aristóteles) o, en terminología más moderna, a la Metodología[111]. En la *Ciencia de la lógica*, esta temática será emplazada en el punto «A. La idea del conocer», del cap. 2º de la tercera y última sección de la Lógica subjetiva[112].

Por lo que hace a la Metafísica, cuyo texto conservamos afortunadamente en su integridad, ésta presenta la división siguiente:

I [*sic*].
El conocer, como sistema de principios

A. Proposición de la identidad, o de la no-contradicción
B. Principio de tercio excluso
C. Proposición del fundamento

B. Metafísica de la objetividad

I [*sic*]. El alma
B. El mundo
C. La esencia suprema

C. Metafísica de la subjetividad

I. Yo teórico, o conciencia
II. Yo práctico
III. El espíritu absoluto

Para empezar, lo expuesto al inicio de la Metafísica, en el apartado: «I. El conocer, como sistema de principios» (o sea, la doctrina de los *primeros principios*, con la que suele comenzar la lógica tradicional), será trasladado en Nurem-

111 Como en la «Doctrina general del método» de la *Logik-Jäsche* de Kant; en *Werke. Textausgabe (= Ak.)*. De Gruyter. Berlín 1968; IX, 139-150 (hay tr. de Mª J. Vázquez Lobeiras. Akal. Madrid 2000, pp. 173-181)

112 En la ya citada *Historia de la filosofía moderna* (pp. 438s., notas 937-939) he intentado ejemplificar de manera mitopolítica la exposición hegeliana de la «Proporción», a fin de aliviar en algo su dureza y aridez; un ejemplo que –según veo ahora– bien podría enlazarse con relativa coherencia con el tema del «gran hombre», planteado en la «Introducción» a la «Lógica y metafísica» de 1801/02 (véase *supra*, notas 75-77). Primero, la exposición lógica: la «definición» (correspondiente al «concepto», en la «Relación del pensar»), la «división» (cf. el «juicio») y el «conocer» (cf. el «silogismo») hacen de consuno que el «esto» (*Dieses*: el sujeto aristotélico) deje de ser un mero «uno numérico» (como en la «Cantidad») para convertirse en (y pensarse como) «*la reflexión dentro de sí misma*, la determinidad como totalidad» (*GW* 7: 99), de manera que: «El sujeto no es [ya] un puro

berg a los capítulos 2º y 3º de la sección primera de la Lógica de la esencia, precedido por la célebre *Reflexionslogik* (el motor de la entera Ciencia de la Lógica, la cual no aparece como tal en Jena[113], aunque en cursos y escritos existan muchas alusiones al valor dialéctico de la reflexión, y sobre todo de la reflexión *absoluta*, frente a las coetáneas lógicas de la reflexión finita, propia del entendimiento).

Por cierto, ese apartado no deja de presentar interesantes analogías con los tres primeros capítulos de la *Fenomenología del espíritu*: de la certeza sensorial (cap. I) a la percepción (cap. II) y a la identificación por contraposición de la fuerza y el entendimiento (cap. III): figuras de la conciencia «verticalmente» subordinadas a los momentos del espíritu: «A. Conciencia» y «B. Autoconciencia»; a este respecto, bien podría decirse que la Metafísica jenense aporta el subsuelo «lógico» para esas configuraciones[114]. En efecto, el

---

esto; sino que es esencialmente *un* [sujeto] *que, en virtud de una determinidad, está necesariamente subsumido bajo otra superior*, a la vez que subsume a ésta» (7: 100). Este movimiento *quiasmático* supone el final del hilo conductor de todas las determinaciones anteriores de la lógica. Cae pues «nuestra reflexión», porque ahora es «La *autoconservación o sea la definición* [la que] tiene como uno inmediato lo que antes estaba separado, o lo que era sólo nuestra reflexión, a saber, que el uno, en cuanto universal dentro de su ser-otro, es inmediatamente igual a su concepto, lo universal». Tal es la «realidad verdadera de *esto*» (*GW* 7: 107).– Y ahora el ejemplo: el *gran hombre* (digamos: Orestes) sacrifica su individualidad por una *causa* que en modo alguno le es ajena ni le viene impuesta (según parecería al pronto) por su *destino*. Por el contrario, él –este hombre concreto– viene definido por la eticidad *anceps* de los griegos, míticamente encarnada por Atenea, de un lado, y por las Erinnias, por otro. Sólo que esa doble «universalidad» abstracta *existe* si y sólo si viene realizada y, a su vez, conculcada por un acto particular (la ejecución por Orestes de su propia madre, Clitemnestra), que eleva –definición– la singularidad del héroe a universalidad, a la vez que ésta es subsumida –división– por ese individuo concreto: esa doble subsunción del sujeto por el predicado (su determinidad) y de éste por aquél (su referente) crea el Pueblo ateniense (una creación míticamente representada por el fallo de Atenea, absolviendo a Orestes y a la vez honrando a las Furias). Ahora bien, para que este pueblo se convierta realmente en un Estado (algo que, hegelianamente hablando, no alcanzaron los griegos), es necesario que ese doble juego de definición y división sea *asumido* por el *Conocer*, e.d. por la *reflexión absoluta* de todos y cada uno de los miembros del pueblo, los cuales se *re-conocen uno actu* en su soberano, encarnado, por volver a 1801/02, por Napoleón en cuanto *Primer Cónsul* de la República, y en la Ley a la que éste sirve: el *Code civil*.- *Incipit metaphysica*.

113 Dicho sea de paso: la justamente célebre «lógica de la reflexión» es un *hápax* en la entera obra de Hegel. Algo análogo sucede con «el mundo invertido» (*WdL* II, sec. 2ª, cap. 2º, B.: «El mundo fenoménico y el mundo que-es-en-sí»; *GW* 11: 347-350; *CL.I*, pp. 564-569); aunque esa concepción sí está presente también en *Phä III* («Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible»), espec. *GW* 9: 89-99; tr.,pp. 215-237.

114 Y en efecto, en un apunte (posiblemente de 1831), en el que Hegel anota unas breves instrucciones para una 2ª ed. de *Phä*, podemos leer: «la Lógica, *detrás* de la conciencia (*Logik* hinter *dem Bewusstseyn*)» (*GW* 9: 448; *CL.I*, p. 939).

Conocer aparece por lo pronto como un espacio in-diferente (*indifferent*), en cuanto «negación de sí mismo» que, por la misma razón (o autonegación), es: «el ser para sí de lo otro (del objeto conocido, F.D.), puesto a su vez como di-ferente (*different*)[115], como lo otro ideal (*ideell*), momento»[116]. Por utilizar la conocida distinción de la *Fenomenología*, «nosotros» (que hemos leído ya la Lógica) sabemos que esa *posición* es en realidad una *auto*posición por negación (una referencia negativa a sí mismo, como será calificada la «esencia» en la *Ciencia de la lógica*), mientras que, en un primer *momento* (y nunca mejor dicho), el Conocer se muestra como algo «vacío», enteramente volcado a lo otro, entendido como la *cosa* de veras, y más: como la «cosa en sí»[117]. Así, según todas las *apariencias*, nos hallamos al inicio de este estadio literalmente *in statu nascendi*: el Conocer *parece* ser la *tabula rasa* de Aristóteles, Tomás y Locke, pues al nacer: *intellectus noster est tanquam tabula rasa in qua nihil est*

115 En estos casos de utilización de un neologismo latino, debe advertirse (como yo he intentado hacer introduciendo un guión de separación entre prefijo y raíz del término) que *indifferent* no equivale desde luego a *gleichgültig* (lo indiferente, en el sentido de que a algo le «da igual», que le tiene sin cuidado estar relacionado o no con otro, en plan: «Al pan, pan, y al vino, vino»), sino que se debe justamente a una autonegación (o autoasunción) de toda diferencia interna, justo para dejar aparecer dentro de sí las diferencias (algo así como el espacio homogéneo newtoniano o kantiano, en cuyo interior cabe trazar toda suerte de figuras). Tal es la idea, precisamente, de la *tabula rasa*. Por su parte, *different* (frente a *unterschieden*) califica algo como difiriendo de sí, separándose de su propia determinación, y creyéndose por tanto *idéntico* a sí mismo, con independencia de sus hazañas o de sus fechorías, como cuando nos imaginamos (sin *recapacitar* en ello) que, p.e., «Judas» seguiría siéndolo aunque no hubiera traicionado a Jesús; o bien, al contrario, como si de D. Rodrigo Rato, al ser cogido en falta, se nos hiciera creer que él no es más que un *individuo*, o sea, un señor particular, mondo y lirondo, a pesar de haber sido Vicepresidente Económico del Gobierno de España, Presidente del FMI y, en cualquier caso, miembro prominente del Partido Popular.

116 *GW* 7: 127.

117 De hecho, bien podría decirse que Hegel está sacando las consecuencias de lo que ya estaba implícito en Kant, cuando, estableciendo una expresa analogía con el espacio y el tiempo —en cuanto formas infinitas homogéneas—, afirma: «Hay sólo *una* experiencia, en la cual todas las percepciones vienen representadas como estando dentro de una conexión omnímoda y legaliforme» (*KrV* A 111), mientras que por otra parte identifica literalmente al «Objeto (*Objekt*, no *Gegenstand*) trascendental» con la «cosa en sí» (¡y ello, en un contexto relativo al *alma*!): «Qué materia haya para una cosa en sí misma (Objeto trascendental) es algo que nos es enteramente desconocido» (*KrV* A 366); es verdad que estos pasajes decisivos son de la 1ª ed. de 1781, que Hegel no pudo leer, aunque obviamente quedan indicios más que suficientes de ambos temas en la 2ª ed. (para la experiencia como *Inbegriff*: B 12, 218, 296, 475, 610; para el Objeto trascendental: B 63, 312, 333, 522, 593, 641s., 705; y en todo caso, uno puede conceder galantemente al adepto a Kant que éste ya lo había dicho *antes* que Hegel). Por otra parte, es obvio que el influjo más cercano es aquí Fichte, con sus tres principios teoréticos, a cuya base está el «Yo absoluto»; cf. la *Grundlage* de 1794, 1. Th.,

depictum, según el adagio escolástico[118]. Sólo que, *de hecho*, el Conocer no es sino la *symploké*, el entramado negativo de las diferencias entre las determinaciones del pensar, según la triplicidad de sus *momentos*: 1) *oposición abstracta* (la «cosa en sí», idéntica a sí misma, si y sólo si viene enfrentada como Objeto a un Sujeto que afirma conocer que aquélla es incognoscible); 2) *oposición* por inversión de funciones (la conciencia sólo se conoce *a sí misma*, sólo es autoconciencia cuando *repele* de sí como algo ajeno y externo lo conocido, mientras que éste sólo es a su vez reconocido en cuanto traído, *atraído* a la conciencia como «representación» o «hecho de conciencia»); y 3) reconocimiento de que cada momento *era ya de siempre* –esencialmente– el Todo, pero en respectos contrapuestos. El Conocer pone pues sus momentos *como si* fueran permanentes y absolutos: son los «primeros principios» de la tradición (respectivamente: identidad o no contradicción, tercio excluso y el principio del fundamento), pero dialécticamente removidos de su terco aislamiento. Ahora bien, ya su posición dentro de una Metafísica indica que, para Hegel, esos principios no lo son meramente del «pensar» (formal, opuesto abstractamente a la existencia), sino también y precisamente en el mismo sentido del «ser» (esencial). Ahora bien, ya el mero hecho de que el movimiento reflexivo culmine en el *principium rationis*, muestra que el Sujeto sigue sin conocerse a sí mismo salvo como... ¡Objeto! (recuérdese el «Objeto trascendental» kantiano y la crítica hegeliana a la mera aplicación *fenoménica* de las categorías, y no a la cosa en sí: como si el *entendimiento* no fuera ya esa «cosa»[119] –justamente su reverso: fenomenológicamente hablando, el *juego de fuerzas*, expuesto como «diferencia de *la cosa misma*»[120]). La conclusión de esta (todavía formal) Metafísica del Conocer quedará plasmada de un modo mucho mas preciso en la *Lógica* de Nuremberg: «la ciencia pura presupone la liberación de la oposición

---

Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre, §§ 1-3, y su resumen al inicio del «Primer teorema», § 4: «Tenemos ahora tres principios lógicos: el de *identidad*, que fundamenta todos los demás; y luego [...] el de *oposición* y el del *fundamento*» (*W.* I, 91-123; *op. cit.* en n. 52).

118 Cf. *Aristóteles, De anima* III, 4; 430a1; y S. Tomás, *In Aristotelis librum de anima Commentarium*, § 722: «tal como sucede en la tableta, en la cual no hay nada escrito, pero en donde pueden escribirse muchas cosas (*sicut contingit in tabula, in qua nihil est actu scriptum, sed plura possunt in ea scribi*)».

119 Como se apunta, no sin ironía, en la «Introducción» a *WdL*: «La *crítica de las formas del entendimiento* ha tenido el resultado mencionado de que esas formas no tengan ninguna *aplicación a las cosas en sí*. [...] Si no pueden ser determinaciones de la cosa en sí, menos aún pueden ser determinaciones del entendimiento, al cual debiera concedérsele por lo menos la dignidad de cosa en sí» (*GW*: 18; *CL.I*, p. 196).

120 *Phä.* (cap. III: «Fuerza y entendimiento»). *GW* 9: 96; tr., p. 231.

de la conciencia. La ciencia contiene *al pensamiento en la medida en que él es, precisamente de la misma manera, la Cosa en sí misma*, o bien contiene a la Cosa en sí misma en la medida en que ella es, precisamente de la misma manera, el pensamiento puro. *O bien, el concepto de* la ciencia *es: que* la verdad *sea* la pura autoconciencia y *tenga* la figura del sí mismo, que *lo que es en sí es el concepto, y el concepto lo que es en sí*»[121].

El segundo apartado (que Hegel rotula como «B», y no como «II): «La Metafísica de la objetividad», presenta como títulos las grandes hipóstasis de la metafísica racionalista, o *mutatis mutandis*: las ideas racionales de la *Crítica* kantiana: «Alma, Mundo, Dios». Sólo que –como antes he apuntado prudentemente– esa problemática tradicional está reflejada, a lo sumo, simplemente en los títulos: lo allí abordado poco tiene que ver *prima facie* con los consabidos «objetos» de la psicología, la cosmología y la teología. Las pocas páginas dedicadas a esta peculiar «Metafísica»[122] son de lo más denso y difícil que Hegel haya escrito nunca (de modo que este traductor e introductor se alegra de no tener que comentarlas e interpretarlas *in extenso*).

A este respecto, basten tres ejemplos:

1) del «alma» se dice que el «fundamento», al venir determinado como siendo en sí, es lo mismo que el «conocer» (sólo que, ahora, desarrollado éste, y sintetizado en y como fundamento): algo «seipseigual» que, en cuanto *unidad negativa*, cancela los momentos que lo constituyen; pero que, en cuanto *reflexión absoluta*, se pone idealmente en ellos como siendo para sí «una síntesis, que es lo indiferente dentro del ser-uno de la interacción, siendo precisamente uno [= una misma cosa], en cuanto activo, que el otro; e igual de precisamente lo pasivo, la determinidad, es puesta en forma de concepto determinado. Este fundamento o conocer es eso que viene llamado *alma*»[123].

2) Del «mundo» se dice que viene presupuesto por el alma, la cual, a su vez, se presupone a sí misma. Y se ofrece esta primera aproximación: «El mundo no sería otra cosa que la interacción de la serie sintética, que estaría originariamente sumida de consuno en la quietud plena, si no fuera porque, en virtud de esa interacción, se mantiene en la separación [de sus elementos] y en

121 *WdL* 11: 21; *CL.I*, p. 199.

122 *GW* 7: 139-150.

123 *GW* 7: 138s. El piadoso Lope de Vega, con su soneto dedicado al *alma* que se niega a abrir la puerta de su morada a Jesús («¡Alma, asómate agora a la ventana; / verás con cuánto amor llamar porfía!»), se habría quedado seguramente pasmado, de saber que esa alma egoísta es, metafísicamente hablando, el *fundamento-conocer* como síntesis de la unidad negativa de la esencia y de la reflexión absoluta.

su movimiento, de manera que éstos, al estar en respectividad recíproca, no sólo se hallan referidos los unos a los otros, sino que están también en referencia a sí mismos, en la medida en que, partiendo de los otros, retornan a sí mismos y, en su necesidad, son libres»[124]. Y en fin,

3) esta «Metafísica de la objetividad» culmina en el «Ser [o Esencia] supremo» (*Das höchste Wesen*; tal es el modo metafísico de denominar a Dios; Hegel, desde luego, no lo llama así en ningún momento). De esta suma esencia se dice que: «es igual a sí misma en aquello que aparece como desigual, siendo el fundamento absoluto de eso desigual [...] y al ser de este modo para sí por escindirse de ello, es negación pura, de modo que, para ser en sí, no puede hacer otra cosa que esforzarse en asumir (o cancelar: *aufzuheben*) esa [negación] o su ser para sí y en sacrificar su esfera de autoconservación, en la cual se enfrenta a algo ajeno; es verdad que, en el proceso de la generación (*Gattung*), se contempla a sí mismo, pero sólo como un [ser] distinto de sí mismo, siendo tan sólo la negatividad de la esencia suprema»[125]. Ese sacrificio, por el cual el Ser supremo abandona su «ser-para-sí», o sea, su cerrazón egoísta (como le ocurría en cambio al Dios aristotélico), equivaldría en el plano religioso al *Deus-Trinitas* en su *perichóresis* (*ad intra*), y a la creación del mundo (*ad extra*). De una manera desde luego más clara y hermosa se dice más o menos esto hacia el final de la *Fenomenología*, al tratar del «Saber absoluto»: «El saber no sólo se conoce a sí (en cuanto *noésis noéseos*, F.D.), sino que también conoce lo negativo de sí mismo, o su límite. *Saber el propio límite significa saber sacrificarse.* Este sacrificio es el despojamiento o exteriorización (*Entäusserung*) en que el espíritu expone su llegar a ser espíritu en forma de *acontecer libre y contingente*, contemplando su puro *sí-mismo* (Selbst) como el *tiempo* fuera de él e intuyendo igualmente su *ser* como espacio»[126].

En fin, aunque parezca al pronto sorprendente, esa «Metafísica de la objetividad», con sus excelsos (y enrevesados) Objetos, ha sido sustituida en la *Ciencia de la lógica* por la muy prosaica «Doctrina de la objetividad», ubicada en la segunda sección de la *Lógica del concepto*, cuya traducción se presenta a continuación[127]. Ahora, esa doctrina trata del *mecanismo*, el *quimismo* y la *teleología*: algo que podríamos considerar, *grosso modo*, como una *metodología de las*

124 *GW* 7: 142.
125 *GW* 7: 153.
126 *GW* 9: 433, he subrayado la frase; tr., p. 919; por cierto, A. Gómez, con buen tino, ha introducido en su texto el término «despojamiento», para aludir seguramente a la *kénosis* de Jesucristo, al hacerse hombre siendo Dios y tomar figura de siervo (cf. *Filipenses* 2, 7).
127 Véase *infra*. *GW* 12: 127-172.

ciencias (incluidas las del espíritu, porque hay Estados fallidos que son un mecanismo; y también el lenguaje, en cuanto tal, es una forma de quimismo), culminando en una lógica del *trabajo*. Y sin embargo, Hegel podría argüir que, en el fondo, está tratando de lo Mismo que trataba en Jena. Es más, abre la Sección –al parecer, sin asomo de ironía– señalando que, según ha resultado, el concepto (a través del silogismo) se ha determinado: «hasta [hacerse] objetividad». Y continúa diciendo, con gran aplomo: «Es de suyo patente que [...] esta última transición es lo mismo que venía a darse en la *metafísica* como [...] inferencia de la *existencia de Dios* a partir de su *concepto*, o sea, como el denominado *argumento ontológico* de la *existencia de Dios*»[128].

En fin, tras tantos sobresaltos, la llamada «Metafísica de la subjetividad», con la que culmina el extenso manuscrito jenense, remite por un lado a la *Fenomenología* (el punto I está dedicado al: «Yo teórico, o conciencia»), que con seguridad en esos momentos estaba siendo redactada, pero con más razón deben remitirse, tanto ese punto como el II: «Yo práctico», a la «Idea del conocer» (cap. 2º de la tercera sección de esta *Lógica subjetiva*), dividido a su vez en: «A. La idea de lo *verdadero*» y «B. La idea del bien»[129]. Y por último, el «Espíritu absoluto» cede su altivo puesto a la «Idea absoluta» (última sección del último libro de esta *Ciencia de la lógica*). En Jena, el Espíritu y su propia Idea eran una y la misma cosa: «La idea del espíritu, o sea, el espíritu que se intuye a sí mismo (¡un resto de schellingianismo!, F.D.) en lo otro como siendo sí mismo, es inmediatamente, de nuevo, espíritu que es en relación a sí mismo en tanto que espíritu absoluto, o sea, el espíritu absoluto como infinitud, y por ese autoconocerse, o sea, por ser el espíritu que llega a ser sí mismo a partir de *su* otro, él es la *naturaleza*»[130].

En la Lógica de Nuremberg, en comparación con la Metafísica jenense, la exposición de la Idea absoluta es más sobria y a la vez más audaz. Más sobria, porque la Idea, de hecho, no está todavía efectivamente realizada (*wirklich*) como Espíritu; y es que, contra el apresuramiento de Jena (pues que también aquí se puede acabar *de un pistoletazo*), Hegel reconocerá en 1816 que: «esta idea es aún lógica, está encerrada dentro del pensamiento puro; es la ciencia sólo del *concepto* divino»[131]. Para poder reconocerse el Espíritu a sí mismo como y en lo otro de sí, es necesario que, para empezar, la Idea sepa sacrifi-

128 Véase *infra*, *GW* 12: 127.
129 Véase *infra*, *GW* 12: 192-235.
130 *GW* 7: 178.
131 Véase *infra*, *GW* 12: 253.

carse, sufriendo el dolor infinito de la *kénosis* absoluta: la Naturaleza como «caída [y aun desecho] de la idea respecto de sí misma»: *der Abfall der Idee von sich selbst*[132]. Pero el final de Nuremberg es también más audaz; y es que, aunque la Idea, en cuanto mera «identidad de la idea teorética y de la práctica» (recuérdense el «Yo teórico» y el «Yo práctico» de Jena), esté al pronto *alienada* de sí misma en cada uno de esos respectos, siendo cada uno mera «*síntesis de tendencias*»[133], al recogerse a sí misma en la reflexión absoluta de esos extremos contrapuestos vuelve –absolutamente enriquecida de sí misma, como *transparente*– a la simplicidad intensísima del *ser*; como el ser mismo (pero ahora –diríamos– por *exceso, ex abundantia*), la idea absoluta no tiene ya ninguna determinación inmediata más que no esté, precisamente en el mismo sentido, *puesta*, ni sea el concepto». Y por eso es ella «*liberación* absoluta»[134]. Pero, por eso, la Idea en cuanto concepto tendrá también que: «llevar a cabo por sí mismo su liberación dentro de la *ciencia del espíritu*».

La *Ciencia de la Lógica*, al contrario de la Metafísica jenense, acaba pues por una *promesa*: es la *misión* que la Idea se pone a sí misma como Espíritu (una vez que éste, a su vez, se ha conocido a sí mismo en su puro y propio concepto, en cuanto Idea). Un bucle infinito. ¿Inacabable? Los tiempos de la madura juventud de Jena están a punto de atravesar *los horrores del mundo objetivo*. Empezando por el bombardeo de Jena por las tropas napoleónicas, con el consiguiente pillaje y saqueo de la casa de Hegel. No se llevarían mucho. Y en todo caso, como dijo también Heinrich Heine en la sonada ocasión en que los policías alemanes de Aduanas le quisieron registrar su magro equipaje, tampoco importaba demasiado, porque lo mejor lo llevaba en la cabeza (es verdad que seguramente lo más valioso lo escondía también en el forro de su gabán, como ocurrió con el Prólogo a la *Fenomenología*, al huir de la quema... de Jena, con lo puesto).

Añadiremos por último que los editores académicos del volumen 7 han recogido en él dos «Apéndices», relacionados con esta problemática. El primero: «Proyecto de articulación de la Metafísica», presenta diferencias notables respecto al texto de la Metafísica, ya que en él no aparecen ni el «Sistema de los principios» ni una «Metafísica de la subjetividad», sino que trata más bien de la *idea del conocer* como la relación de *conocer, representación* y *cosa en sí*, y concluye con una alusión a Dios como respectividad esencial de alma y mundo[135].

132 *Philosophie der Natur*; *Enz.* § 248, *Anm.*: *W.* 9, 28.
133 Véase *infra*. *GW* 12: 236.
134 Véase *infra*. *GW* 12: 253.
135 Cf. la «Esencia suprema» (*C. Das höchste Wesen*), como conclusión de la «Metafísica de la

Por lo que hace al segundo Apéndice: «Dos observaciones relativas al Sistema», los editores proponen tres opciones sobre el sentido y datación de esas observaciones, sin que les sea posible inclinarse decididamente y con seguridad por una de ellas[136]: 1) de acuerdo con la «Sistemática de caracteres» (*Buchstabensystematik*) establecida por Heinz Kimmerle para datar cronológicamente los textos de Jena, esos fragmentos corresponderían ciertamente al año 1804; pero por su contenido y enfoque remitirían más bien a una concepción propia de los cursos de «Filosofía de la naturaleza» y «Filosofía del espíritu» de 1803/04; y puesto que se trata de un «Inicio del Sistema filosófico», siendo en este período el término de «Filosofía» intercambiable con el de «Metafísica», bien podría tratarse de un fragmento residual de una Lógica y Metafísica de dicho semestre de invierno; 2) sin embargo, también podría tratarse de una «Introducción» en general al Sistema, de 1804/05 (de cuyo curso sólo nos han llegado, como hemos visto, la Lógica –incompleta–, la Metafísica y la Filosofía de la naturaleza –sin la *Organik*–), ya que trata de un tema habitual en las introducciones generales de Hegel, según los testimonios de Rosenkranz y de Haym[137], a saber: la relación entre el conocer y su objeto, o más específicamente: el problema de la experiencia de la conciencia natural en su conexión con su objeto; y en fin: 3) los fragmentos podrían representar el paso de las concepciones lógico-metafísicas a las fenomenológicas[138]. Por mi parte, y dado que la redacción de la *Fenomenología* comenzó a finales de 1804 (o, como muy tarde, a principios de 1805), creo que la tercera posibilidad es la más plausible (englobando también a la segunda, dado que la obra publicada en 1807 debía servir como Introducción al Sistema en general, y sobre todo por lo que hace a su Prólogo). Una cosa es que el profesor Hegel se limitara escrupulosamente en el semestre de invierno de 1804/05 a exponer sus lecciones, y otra cosa es que el filósofo Hegel no comenzara ya a pensar en la Introducción al Sistema, como preámbulo del libro tantas veces prometido a sus estudiantes... y, como hemos visto, al propio Goethe.

---

objetividad» en el manuscrito (*GW* 7: 150-154). Los editores conjeturan que este «Proyecto» ha de ser anterior a la redacción del Ms.: *Logik – Metaphysik – Philosophie der Natur*, pudiendo haber sido escrito entre finales de 1803 y el verano de 1804 (*GW* 7: 364).

136 Cf. *GW* 7: 365.

137 Véase respectivamente Karl Rosenkranz (*op. cit.*, p. 202), y Rudolf Haym (*op. cit.*, p. 233).

138 Como cabe colegir de un añadido al margen, al final de la segunda Observación: «... y de por sí, fuera de ella [de la conciencia], tiene empero consistencia de por sí el objeto de la experiencia, con independencia de aquélla [...] en la medida en que, en la experiencia misma conforme a verdad, tampoco puede aparecer nada [distinto] a lo que [aparece] en la verdad de la filosofía» (*GW* 7: 347).

4. Breve interludio: Introducción a una Lógica que no llegó a ser escrita

En lo relativo a la *Fenomenología del espíritu* (o *Ciencia de la experiencia de la conciencia*), este introductor a esa «Introducción» está en este caso tentado de aprovechar la famosa frase de Bacon y Kant: *De nobis ipsis silemus*, transformándola en algo así como *De hoc opere silemus*: «Por lo que hace a esta obra, callemos»: una obra, sin embargo, que es tan incomparablemente hermosa como difícil de interpretar y aun de encuadrar en el «camino del pensar» hegeliano, dado que el propio filósofo prefirió *castrarla* en sus partes más nobles y extensas (capítulos V-VIII), para reducirla a poco más que una escuálida *epistemología*[139].

Así que, dado que nuestro interés está puesto en el esclarecimiento de las vías que condujeron a la *Ciencia de la lógica*, y más aún a su segunda parte y tercer libro («La doctrina del concepto»), será suficiente señalar aquí que en la *Fenomenología* se expone un itinerario *cicloidal* (ni rectilíneo ni circular, pues), cuyo inicio coincide –para la conciencia sensible– con el «ser» de la Lógica[140]; aún más: en su desarrollo dialéctico, atraviesa *transversalmente* todo el Sistema hegeliano (un Sistema que, a partir de Nuremberg, en muchos de sus puntos no coincidirá, ya por desgracia, con el *iter* fenomenológico)[141]. Para mayor

139 En el ya citado apunte para la redacción (nunca llevada a cabo, salvo el cambio de algunas palabras del Prólogo) de una 2ª ed. de *Phä.*, Hegel «condena» de antemano la gran obra, tildándola de: «peculiar trabajo temprano, / No reelaborar (*Nicht umarbeiten*) –propio de cuando se escribió: dominaba entonces *el absoluto abstracto*» (*GW* 9: 448; tr., p. 939). En *Enz.*, lo que según 1806 debiera constituir la primera parte del Sistema queda relegado ahora a un lugar intermedio de la Filosofía del espíritu (el de la conciencia), entre la Antropología (el alma) y la Psicología (el espíritu) (cf. *Enz.* L. III, Sec. 1ª, B.; §§ 413-439; *W.* 10, 199-229). El desapego de Hegel por su escrito de la tardía juventud (tenía por entonces 36 años) es tal que llega a parangonar su contenido y enfoque con el de la filosofía kantiana, la cual: «puede ser considerada, de manera más precisa, como aprehensión del espíritu en cuanto conciencia, conteniendo enteramente tan sólo determinaciones [propias] de la *fenomenología, no de la filosofía* del espíritu» (*Enz.* § 415, Obs.; *W.* 10: 202; subr. mío). ¡Sólo que esta truncada *Phä* forma parte –a pesar del propio Hegel– de la *filosofía* del espíritu!

140 La certeza de la conciencia: «dice de aquello que ella sabe sólo esto: *es* (es ist); [...] el *puro ser*, que constituye la esencia de esta certeza y que ella enuncia como su verdad» (*Phä I. GW* 9: 63 y 64; tr., p. 163). Sólo que en este caso somos «nosotros» los que sacamos a la conciencia de los sucesivos atolladeros. Aquí, porque: «si *miramos* (wir zusehen) detenidamente [veremos] que están jugando a la vez muchas cosas más» (9: 64; tr., p. 163; subr. mío).

141 El «vuelco» más notable es el de la ubicación respectiva (y por ende, sentido y función dentro del Sistema) de la eticidad y la moralidad. En *Phä*, con la «Eticidad» (*Sittlichkeit*)

complejidad, la obra presupone ya desde su propio inicio una *lógica* que estaría presente, o mejor latente a lo largo del entero camino, tortuoso y aun retrofe-rente[142] Pero, ¿qué lógica? Lo más atinado sería pensar en la ya examinada *Logik und Metaphysik* del curso 1804/05. Y es verdad que a grandes trazos podría trazarse una aproximada relación, al menos por lo que hace a las partes que podríamos llamar «epistemológicas» (los caps. I-III, del momento «Conciencia» corresponderían respectivamente a «Referencia simple», «Relación» y «Proporción», de la «Lógica»; los caps. IV-V, de los momentos «Autoconciencia» y «Razón», podrían remitir a la «Metafísica del conocer y de la objetividad», así como el momento «Espíritu» –cap. VI– remitiría de forma muy difuminada a la «Metafísica de la subjetividad». Sólo que, en estos últimos casos, la comparación resulta casi inviable, a pesar de que (o quizá precisamente porque) en 1805, con toda probabilidad, estaba escribiendo Hegel a la vez la «Metafísica» y los capítulos «mundanos» de la *Fenomenología*.

Seguramente con mayor exactitud, pero documentándose en un escueto texto, tan breve que de poco ayuda[143], notorios intérpretes de la *Fenomenología*

comienza la «mundanización» del espíritu (cap. VI.A; *GW* 9: 240-264; tr., pp. 525-573), correspondiente al espíritu *griego*, mientras que la sección: «La moralidad» (*Die Moralität*) presenta el final del camino: el mundo de Kant, Fichte y las reformas prusianas (cap. VI.C.; *GW* 9: 323-362; tr., pp. 695-775; téngase en cuenta que se trata de págs. dobles, en al. y esp.). «El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad», pasa a ser correspondida (y contrarrestada) por: «VII. La religión», que recorre la entera historia a contrapelo. Por el contrario, en *Enz.* y *Rechtsphil.*, la «Moralidad» corresponde todavía a un estadio unilateral, abstracto por meramente «interior», situado entre el «Derecho abstracto» y la «Eticidad», que supone la culminación del «Espíritu objetivo» (cf. respect., en *Enz. PhG*, 2ª sec., B. §§ 503-512; *W*. 10, 312-317 y C. §§ 513-552; *W*. 10, 317-365; y en *Rechtsphil.*, 2ª parte, §§ 105-141 para *Moralität*, y 3ª parte, §§ 142-360 para *Sittlichkeit* –referida claramente a nuestra época–; en ed. cit., respect., pp. 135-187 y pp. 188-387). Como cabe apreciar, la comparación entre *Phä* y *Enz.* apenas se sostiene, tanto en extensión como en prolijidad y profundidad –aparte de la inversión de función y de lugar: fenomenológico o enciclopédico.

142 Los capítulos I-VI describen el camino «ascendente» de reconocimiento de la conciencia hacia sí misma como espíritu (aquí, el título más apropiado sería *Ciencia de la experiencia de la conciencia*: algo semejante al *Itinerarium mentis ad Deum*, de San Buenaventura), mientras que el cap. VII (en cuyo caso tendríamos que arrimarnos más al título: *Fenomenologia del espíritu*) expone el «descenso» por así decir del espíritu al mundo, alentando en él (*spiritus intus alit*) hasta reconocerse en la conciencia de Jesús... para morir como Dios y darse en y a la comunidad (*Gott in uns*). Por fin, el cap. VIII («Saber absoluto») expone la conciliación de ambas vías.

143 El texto se encuentra casi al final de la *Philosophie des Geistes* (1805/06): «Esta *intelección* (Einsicht) es la filosofía, *ciencia* absoluta –el mismo contenido que el de la religión– pero [en la] forma del concepto – α) filosofía especulativa [:] *ser* absoluto, que ([en cuanto] *relación*) se hace otro [,] vida y conocer –y saber sapiente, espíritu, saber de sí del espíritu – β) filosofía de la naturaleza [etc.]» (*GW* 8: 286).

han propuesto que la *lógica* subyacente a esa obra (y que, en todo caso, Hegel *no* escribió *in extenso*) tendría la siguiente articulación: «Ser – relación – vida y conocer – saber sapiente – espíritu – saber de sí del espíritu» (*Seyn – Verhältnis – Leben und Erkennen – wissendes Wissen – Geist – Wissen des Geistes von sich*)[144]. Como cabe apreciar, la división es tan vaga que igual de bien podría servir *grosso modo* incluso para la Lógica de Nuremberg; respectivamente: *ser – esencia* – [idea de la] *vida* [y del] *conocer – idea absoluta*[145]. Sea como fuere, lo interesante de la *Fenomenología* es que, si ella está internamente propulsada por una lógica latente (y en buena medida ignota), no deja de servir a su vez de introducción a esa misma lógica: más ignota aún, porque –como acabo de indicar– nunca se escribió esa (supuesta) *segunda* parte de la Ciencia, que habría sido la lógica introducida por la Fenomenología, y en la cual –eso sí se mantendrá en todos los intentos ulteriores de exponer *la* Lógica– desaparece la diferencia entre la conciencia y sus representaciones, propia de las filosofías de cuño *trascendental*.

Por cierto, los lectores del primer volumen de esta edición («La lógica objetiva») ya saben que en el Prólogo de 1812 se había empeñado Hegel en creer (y en hacernos creer) que la *Fenomenología* seguía siendo la primera parte del Sistema, reconociendo además que la segunda parte *habría debido* venir constituida por la Lógica y las dos esferas de la Filosofía real[146]. De todas for-

144 Cf. H.-F. Fulda, *Zur Logik der Phänomenologie von 1807*. Hegel-Studien (Beih. 3) (1966) 75-101; O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Alber. Friburgo/Munich 1993², p. 268s.; el mismo autor ha señalado que *wissendes Wissen* podría corresponder al cap. V de *Phä*, el momento de: «La razón» (cf. *Ansatz und Aufbau der Phänomenologie des Geistes*. Journal of the Faculty of Letters 13. Tokyo, 1988, 11-36, espec. p. 21s.).

145 Sin embargo, las dos últimas nociones: «espíritu» y «saber de sí del espíritu», no tendrían desde luego cabida en *Phä* (ni tampoco, *a fortiori*, en *WdL*): el saber absoluto conoce lo otro de sí, a saber: el tiempo, y más exactamente *su propio* tiempo, como historia, y la concibe («historia concebida»), y por el lado de su «organización», sigue siendo «ciencia del saber *que aparece*» (*des erscheinenden Wissens* –no *Wissen des Geistes von sich*, F.D.–, *Phä* VIII, *GW* 9: 434; tr., p. 912; subr. mío). Y al final de *WdL*, el espíritu en cuanto idea (todavía) no se conoce a sí mismo (diríamos que es el *nur Begriff* del espíritu); es cierto que es concepto que se concibe a sí mismo, e.d., como *concepto*: nada más lógico: pero, para alcanzar la verdadera «*ciencia del espíritu*», es necesario que la Idea se abra (o desparrame, si se quiere) en la vastedad espacio-temporal de la naturaleza: nada más natural (cf. *WdL* 12: 253).

146 Cf. *GW* 11: 8; *CL.I*, p. 186. Todos los indicios apuntan a que Hegel, en muy pocos años, cambió de idea respecto al valor *liminar* de la disciplina fenomenológica. Sólo desde 2006 sabemos con certeza, gracias a la ed. ac. de las lecciones *propedéuticas* de Nuremberg, que, en sólo tres o cuatro años, *Phä* dejó de gozar de su puesto a la vez humilde (como introducción a la Lógica en particular y al Sistema en general) y altivo (en cuanto ciencia transver-

mas, esta confesión muestra un rasgo importante, a saber: que la Fenomenología debería haber servido de introducción al Sistema íntegro, y no sólo a la Lógica, con lo que se intentaría justificar la desmesurada extensión que cobra la obra de 1807, a partir del capítulo V de la misma. Hegel se disculpa por no haber publicado esa segunda parte (que, en cuanto tal, nunca se publicará), aduciendo la extensión que por sí sola estaba alcanzando ya la Lógica (y eso que no había escrito todavía la «Doctrina del concepto»)'[147].

Ahora bien, es importante hacer notar que ya en la presente *Lógica del concepto* (1816), cuya «Introducción» voy laboriosamente escribiendo, se

sal que atravesaría, desde el hilo conductor de la *conciencia*, todas las etapas del pensar y de la realidad). El nuevo y más modesto puesto «enciclopédico» es fijado ya hacia 1811, en el llamado: *System der besonderen Wissenschaften* (*Diktat* 1810,11). En la Parte III de este *Sistema de las ciencias particulares* (*Die Lehre von dem Geiste*) aparece ya la tripartición, desde entonces inmutable: 1. *Anthropologie*, 2. *Phänomenologie* (a saber: «la doctrina del espíritu apareciente, en la medida en que él se refiere, en efecto, a objetos exteriores»; GW 10,1: 340; al margen: § 65), y 3. *Psychologie* (véase nota de los eds., en *GW* 10,2, 977). Es verdad que Rosenkranz había recogido ya, en su ed. de 1840, esa nueva posición medianera. En la *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* (3. Teil: *Wissenschaft des Geistes*. 1. Absch.: *Der Geist in seinem Begriff*. § 129) se divide esa sección (la futura *Filosofía del espíritu subjetivo*) en: 1. *Anthropologie*: el espíritu en su «existencia natural»; 2. *Phänomenologie des Geistes*: «espíritu que aparece, en medida en que él se refiere en efecto a otro como objeto»; 3. *Psychologie*: el espíritu, según su actividad dentro de sí mismo (*W.* 4, 42). Rosenkranz data de manera harto vaga esta primera «Enciclopedia»: 1808 *y siguientes*; desde luego, no puede ser de 1808, porque la *Bewusstseinslehre für die Mittelklasse* (1808/09) presenta en su «Tercer enfoque» una «Doctrina del espíritu como Introducción a la Filosofía» (que era el tema –o uno de los temas– de *Phä*) y, en efecto, allí se resumen los cuatro primeros caps. de *Phä* (*W.* 4, 73-85), terminando con un breve parágrafo sobre la «razón» (*III. [Vernunft]*, § [33]; *W.* 4, 85; cf. también en *GW* la más fiel reproducción de estas lecs., con un título bien expresivo: *Geisteslehre als Einleitung in die Philosophie*; *GW* 10,1: 99-114, culminando en una exposición de la «Razón», en la que se pasa sin solución de continuidad de la Fenomenología a la Lógica; *GW* 10,1: 114-115). Lo mismo se diga de la *Bewusstseinslehre für die Mittelklasse* (1809ss.). También aquí se presenta una *Fenomenología* reducida a «Doctrina de la conciencia», con la división habitual (*W.* 4, 111-123). Es verdad, como señalo inmediatamente después, en el *corpus* y en la nota siguiente, que Hegel todavía mantiene la función primitiva de *Phä* como primera parte del Sistema. Caben dos hipótesis al respecto (no incompatibles entre sí): a) que aunque la *Lógica del ser* se editara en 1812, el pasaje del Prólogo de esa obra fuera ligeramente anterior al dictado de las clases del *System*, en 1811; b) que Hegel, y el editor, desearan que la obra de 1807 se siguiera vendiendo y leyendo (en esa época, las tiradas de los libros eran tan escasas como el número de sus lectores; hasta 1830 no hay indicios de que hiciera falta una 2ª ed. de *Phä*).

147 Pero, como señalé ya en mi «Estudio preliminar» al vol. I, esa excusa «resulta poco creíble» (*CL.I*, p. 53). De todas formas, y por usar una expresión hegeliana: en el «respecto exterior», posiblemente temiera Hegel que, si ya *Phä* se le había ido de las manos (o de la pluma) a partir del cap. V, la extensión de la «segunda» parte del Sistema podría llegar a un extremo indeseable, inabarcable hasta para él. De hecho, los dos únicos libros publicados después de

asigna a la Fenomenología –limitada ya a la habitual función propedéutica de una Teoría del conocimiento: «Conciencia, autoconciencia, entendimiento y razón»– nuevo lugar dentro del Sistema, convirtiendo en *medianera* una ciencia que años atrás era presentada (expresamente en su Prólogo) como una *introducción general*. Ahora, la Fenomenología viene reducida a: «ciencia que se halla entre la ciencia del espíritu natural y la del espíritu en cuanto tal, y que considera al espíritu, que es para sí, al mismo tiempo en su referencia a su otro»[148].

Más contundente será Hegel en 1831, cuando, con ocasión de la segunda edición de la «Lógica del ser», matice (¿o cancele?) en sendas notas al Prólogo de la primera edición (recogido en aquélla) la función y el lugar de la obra de 1807. La primera nota reza: «La explicitación propiamente dicha [de lo científico] es el conocimiento del método, y tiene su puesto dentro de la Lógica misma»[149]. Con ello, la primitiva *Fenomenología* queda implícitamente decaída en sus funciones; es más, resulta superflua, porque la *Lógica* ya no necesita (contra lo sostenido en Jena) estar precedida por una «introducción» dialécticamente negativa, y desarrollada desde la perspectiva particular de la conciencia. Por otra parte, la segunda nota suprime por así decir el papel de la *Fenomenología* en el respecto exterior y editorial, diríamos: «A la segunda edición [de esa obra], que aparecerá en la próxima Pascua[150], no se le dará ya ese título [de «Primera parte del Sistema»].– En lugar de la propuesta, mencionada en lo que sigue, de una segunda parte que debía contener todas las demás

---

WdL son meramente un «compendio» para uso de los estudiantes, según campea en el título tanto de la *Enzyklopädie ... im Grundriss* como, por dos veces, en la *Filosofía del Derecho:* en la página izquierda del original se titula la obra: *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, y se especifica debajo: *Zum Gebrauch für seine Vorlesungen* («Para uso en sus lecciones»), mientras que la página derecha señala esa limitación en la primera palabra: *Grundlinien* [«Líneas básicas» o, más tradicionalmente: «Elementos»] *der Philosophie des Rechts*.

148 *WdL. GW* 12: 198. El lugar en que se anuncia tan drástica reducción es harto significativo: se trata del 2º cap. («La idea del conocer») de la 3ª y última sección de la «Doctrina del concepto»; esa indicación está enmarcada además dentro de la exposición crítica de los «Paralogismos» de *KrV*. Con ello, Hegel parece estar acercando la función de esta «achicada» Fenomenología a la de la Crítica kantiana, siendo el valor de ambos enfoques meramente negativo, en cuanto *medicina mentis*. (Cf. *supra*, n. 139, *ad fin.*).

149 *WdL. GW* 21: 7.

150 La inesperada muerte de Hegel le impediría cumplir esa promesa. Además, y como señalaré enseguida, esa 2ª ed., de haber aparecido, lo habría hecho prácticamente sin modificaciones; desde una perspectiva meramente temporal, hay que recordar que Hegel está escribiendo el Prólogo a la 2ª ed. de la «Lógica del ser», y revisando el de la 1ª de 1812, a mediados de noviembre de 1831, de manera que difícilmente habría podido acometer una

ciencias filosóficas, he publicado desde entonces la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, cuya tercera edición apareció el pasado año»[151].

Pero la suerte de la *Fenomenología* primera había quedado ya decretada desde 1827. En la segunda edición de la «Enciclopedia» (editada ya en Berlín, y de extensión mucho mayor que la de Heidelberg en 1817), había redactado Hegel un famoso *Vorbegriff* («Concepto previo») como introducción a la Lógica (¡que era la función de *Phä* en 1807!), y que será reproducido también en la tercera edición (1830). Con esa «introducción» (*suo modo*, una densa «historia de la filosofía moderna», desde el respecto de una «teoría del conocimiento») quedaban listas para sentencia (condenatoria) tanto la función *escéptica* de *Phä* como la ya mentada distinción entre lo «dialéctico» y lo «especulativo», propia de la «Lógica y Metafísica» jenense. Así, del *escepticismo* (en cuanto función negativa, «depuradora» de prejuicios) se dice que: «habría constituido un camino no sólo poco satisfactorio, sino también superfluo, *porque es lo dialéctico mismo lo que constituye un momento esencial de la ciencia afirmativa*»[152]. Pero ya en la primera edición de la *Enciclopedia* se dice del «escepticismo consumado» (*vollbrachten Skepticismus*), que constituía la *pars destruens* de la *Fenomenología*, que, en cuanto «completa *ausencia de presupuestos* en todo», no ha de «preceder» a la Ciencia introduciendo una *disciplina* como ciencia preparatoria de aquélla (pues eso implicaría ya al menos un «presupuesto», a saber: la creencia en la conciencia y en su objeto), sino que tal «escepticismo» se muestra más bien (por así decir, súbitamente) mediante un *acto de voluntad* que abre la posibilidad (subjetivamente hablando) de la Ciencia: «Pues esa [falta de presupuestos] consiste propiamente en la resolución (*Entschluss*) de *querer pensar puramente*»[153].

En fin, y a pesar de todo: si el Hegel maduro ha renegado de distinto modo y manera de su última obra «juvenil»[154], la posteridad no ha estado de

---

reelaboración a fondo de *Phä*, de modo que su 2ª ed. apareciera en la Pascua del año siguiente, habida cuenta además de que los únicos «cambios» que nos han quedado son los de algunas palabras del Prólogo de *Phä*.

151 *GW* 21: 9.

152 *Enz.* [1827] § 78, *Anm. GW* 19: 90; subr. mio (adviértase cómo ahora se adscribe expresamente lo dialéctico al «momento esencial», tematizado en la *lógica de la esencia* –desconocida aún en Jena–, pero *operativo* en todo el desarrollo de *WdL*).

153 § 36, Anm. (*GW* 13: 35; cf. también *GW* 19: 91).

154 El voluminoso estudio de Georg Lukács: *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (1954; hay tr. esp.: *El joven Hegel*, en Grijalbo, Barcelona 1970), dedica su cuarto y último cap. a la *Fenomenología del espíritu*. Creo con todo que, a sus 36 años, el filósofo no se tenía ya a sí mismo por «joven», tras haber pasado –o sufrido– seis años dando clase en la *Celeberrima Salana*.

acuerdo con tan riguroso veredicto (sigue sin estarlo ahora, y previsiblemente seguirá sin estarlo en el futuro); en comparación con cualquiera de sus obras[155], la *Fenomenología* ha cosechado más admiración que denuestos (cosa que no puede decirse de la *Ciencia de la lógica*, como vimos al principio), y ello no sólo por parte de filósofos *de profesión*, digamos. No es pues extraño que esta obra —en la que, además, aquí y allá brillan pasajes de indudable altura literaria— siga siendo objeto de controversia y de lecturas variopintas[156].

5. Nuremberg: Elogio del Bachillerato

La naturaleza ciclotímica de este introductor le lleva a pensar (momento depresivo) que pocos esforzados lectores van a osar enfrentarse con las arduas páginas de la Lógica y Metafísica de 1804/05[157]; y ello, no a pesar, sino quizá precisamente por el apretado resumen que se ha ofrecido del retorcido manuscrito; sólo que, al punto, cae en la cuenta (momento maníaco) de que basta con que alguien haya sido capaz de soportar la lectura de unas cuantas páginas de ese truncado «Proyecto de Sistema» (o incluso, más modestamente, del resumen) para que encuentre sin duda fácil y placentera la lectura de la *Ciencia de la lógica* de Nuremberg, aunque sea en la presente traducción en dos volúmenes.

Pues bien, esa súbita conversión del sufrimiento (ante lo incomprensible) en placer (ante la ordenación relativamente clara y distinta) se debe a un

155 O de la edición de sus cursos, con la excepción quizá de las *Lecciones sobre la Estética*, alabadas incluso por un acérrimo enemigo como Jakob Fries, porque, junto con las *Lecciones de filosofía de la religión*, aportarían: «muchas indicaciones sobre la historia de las religiones y de las bellas artes»; de todas formas, a pesar de las «muchas y acertadas comparaciones ingeniosas» que Fries encuentra en la *Estética*, no la considera como *filosofía* propiamente dicha (cf. *Geschichte der Philosophie* [cit. *supra*, n. 8] II, 678).

156 Creo que la más famosa de las interpretaciones (seguramente inexacta, plagada de los prejuicios de su época, poco apta para eruditos, etc., pero en todo caso soberbia y de atractivo inmarcesible) sigue siendo la que Alexandre Kojève sostuvo en el Collége de France de 1933 a 1939, reunidas luego las lecciones, nada más terminar la guerra, bajo el modesto título de: *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard. París 1947 (hay múltiples ediciones, también en esp.; la última y más fiable, en Trotta. Madrid 2013).

157 No necesito en cambio animar ni asustar a los lectores de *Phä*, porque éstos seguirán acercándose sin más a esta obra enigmática, en la que no faltan momentos de formidable oscuridad y enrevesamiento; sólo que la mayoria de esos atrevidos lectores sentirán a lo largo de la lectura algo bien dialéctico, propio por cierto de la duda y aun desesperación de la conciencia al hacer la experiencia de cada una de sus figuras; y es, a saber: que cuanto más desalentados queden tras el intento de comprensión, tanto más renovarán sus esfuerzos, cual Sísifos a pesar de todo felices.

acontecimiento tremendo para Europa y a sus consecuencias, aunque a Hegel le gustase muy probablemente lo primero pero no le gustasen nada en absoluto las segundas (ya se sabe que el «Espíritu del mundo» pisotea muchas inocentes florecillas en su avance). El acontecimiento comenzó el 8 de octubre de 1806, cuando la *Grande Armée d'Allemagne* entra en Turingia, y estalló literalmente en la noche del 14 de octubre, cuando Napoleón vence en Jena a las tropas prusianas, mientras que Davout hace lo propio en Auerstedt: el camino hacia Berlín (y luego hacia Viena) estaba abierto. Así, con más pena que gloria, quedaba derrotado temporalmente el Reino de Prusia[158], y se hundía para siempre el Sacro Imperio Romano Germánico, el cual –si lo contamos desde Carlomagno– habría durado algo más de mil años.

Pero las consecuencias para el individuo G.W.F. Hegel no fueron tan risueñas. Hubo de abandonar a toda prisa la ciudad, la Universidad de Jena fue cerrada, y la veleidosa fortuna fortuna llevó al filósofo, como hemos ya contado, a ocupar el puesto de redactor de la *Bamberger Zeitung*, al servicio de los ocupantes franceses[159]: una gaceta de provincias, de cuyo *Galeerenarbeit* («Trabajo propio de galeotes») se quejaba amargamente, hasta que su amigo y benefactor Friedrich Immanuel Niethammer[160] le enviara el 26 de octubre de 1808 un escrito oficial conteniendo la buena nueva: «He sido encargado de comuni-

158 Napoleón entró en Berlín el 26 de octubre de 1806. Pero antes de ello se apresuró a visitar la tumba de Federico II en Potsdam, ordenando a sus mariscales que se quitaran el sombrero; se dice que en ese momento solemne pronunció una frase digna de un *grand seigneur*: «Si él estuviera vivo, nosotros no estaríamos hoy aquí».

159 Véase *supra*, nota 46. Fue en Bamberg donde se imprimió *Phä* (o mejor: el *System der Wissenschaft. Erster Theil. die Phänomenologie des Geistes*) mientras que en la edición (en la imprenta de J.A. Goebhardt) aparecen las ciudades de Bamberg y Wurzburgo: irónicamente, fueron dos ciudades archicatólicas las que acogieron la gran obra de Hegel, ese *buen luterano*.

160 Fue Niethammer quien, como *Landesdirektorsrat* en Bamberg, le consiguiera el puesto de la *Gaceta*, en 1807; pero poco después su estrella ascendió, al ser nombrado *Zentralschul - und Oberkirchenrat* (Consejero del Sistema Educativo y Eclesiástico: algo así como «Ministro de Educación) en Munich, la capital del flamante Reino de Baviera, creado *ex novo* por la espada de Napoleón, lo cual le permitió llamar enseguida al amigo al *Aegidisches Gymnasium* de Nuremberg (así Napoleón, *sans le savoir* e indirectamente, venía a compensar a Hegel con Nuremberg lo que le había quitado en Jena). Sospecho que ese nombramiento tuvo mucho que ver con el intento napoleónico de atemperar la católica religiosidad del nuevo Estado, introduciendo en él una cierta «secularización», como diríamos hoy: algo a lo que Niethammer y Hegel, ambos protestantes, se dedicarían con fervor. Hacia el final del penúltimo parágrafo de la mencionada *Philosophische Enzyklopädie* (1808/09) se halla esta contundente declaración de principios: «Entre los *protestantes*, *los sacerdotes* son *tan sólo* profesores (*Lehrer*). Todos son iguales en la comunidad, ante Dios como espíritu *presente* de la misma» (§ 207; *W*. 4, 68).

carle a Vd. el nombramiento como Profesor de Ciencias Propedéuticas Filosóficas (*philosophischen Vorbereitungswissenschaften*) y, al mismo tiempo, como Rector del *Gymnasium* de Nuremberg»[161]. Es verdad que se trataba de una institución de Enseñanza Secundaria (dividida en tres grupos o clases: Superior, Media e Inferior), y no de una Universidad. Pero era una prestigiosa institución secular —en los dos sentidos del adjetivo—, que hoy sigue existiendo como Melanchthon-Gymnasium. Y lo que da a ver su nombre actual podía extenderse, entonces y ahora, a la ciudad y a Franconia, en general, de confesión mayoritariamente protestante.

Naturalmente, ya cabe suponer que el flamante autor de la *Fenomenología* seguiría quejándose de su cruel destino. Pero *en sí* y *para nosotros* (y de ahí el «elogio» del título de este apartado), no sería muy exagerado afirmar que el resultado de su labor de ocho años ha sido una suerte para la filosofía y su destino, porque fue allí, en el Instituto de San Egidio de Nuremberg, donde Hegel aprendió *a hablar y a escribir* de una manera más o menos apta para los mortales (cultos, claro está). Las lecciones que nos han sido transmitidas muestran una claridad y precisión inusuales en el hirsuto filósofo. La razón es obvia: tenía que *dictar* a muchachos de provincia concepciones difíciles en un lenguaje que no los espantara demasiado. Luego, algún alumno privilegiado le pasaba los apuntes a limpio, que él revisaba cuidadosamente (y que le servían para repetir más o menos la lección en otros cursos, dicho sea de paso). Por otra parte, el altivo título: *System der Wissenschaft* tuvo que abajarse al más prosaico y escolar de: *Philosophische Enzyklopädie*; el germen de la futura *Enciclopedia*, en sus tres ediciones (1817, 1827, 1830).

Como cabe también sospechar, los esfuerzos de Hegel se centraron sobre todo en la Lógica; o mejor: en proponer diversos enfoques de la misma, a fin de ordenar, estructurar y sistematizar *sus* propias concepciones al respecto, sin abandonar empero por entero las líneas generales en que la disciplina venía enseñada por término medio: un reto difícil, éste, pero de extraordinario valor para comprender su empeño en captar *su propio tiempo* para transformarlo —sin traicionarlo— en el pensamiento y en pensamientos[162]. Desde luego, también es previsible que Hegel se quejara ante su amigo, protector y superior de algo que cualquiera que haya oído hablar de Hegel entenderá fácilmente, a saber: que la filosofía (o sea, *su* filosofía) era demasiado complicada para ser enseñada en la

161 *Br.* I, 249s.

162 Sobre el periodo de la enseñanza en el *Gymnasium* me he extendido en la ya cit.: *Historia de la filosofía moderna*, pp. 561-567.

Enseñanza Media, y que más aún lo era la lógica, a pesar de que en las distintas lecciones explicará la «Doctrina del concepto» ateniéndose por lo general al lado *formal* de la lógica, sin el desarrollo dialéctico[163]. De ahí que –aunque constituya un interesante laboratorio para acercarnos a la *Ciencia de la lógica* (y a este segundo volumen, en especial)– sea preciso tratar *cum grano salis* esta *Propedéutica filosófica*[164]. Se trata de un conjunto de lecciones, impartidas en los tres niveles de la enseñanza gimnasial, y que incluye lecciones sobre Psicología, Derecho, Moral y Religión[165], aunque Hegel –que era además Rector del centro– hiciera de la Lógica, como es natural, el fundamento de las demás ciencias preparatorias[166].

163 Es bien ilustrativo de esta «prudencia» metodológica el que la Lógica sea definida como: «ciencia del entendimiento puro y de la razón pura» (*Phil. Enz.* § 12; *W.* 4, 12), manteniendo así separados los dos extremos, como si de «facultades» se tratara. De todas formas, en la *Geisteslehre: Logik* para la Clase Media, que va a ser examinada a continuación, sí existe un muy interesante enfoque dialéctico, deudor de la etapa jenense, pero limitado a la *Lógica objetiva*. El que Hegel encontrara dificultades en extender el procedimiento dialéctico-negativo también a la lógica (llamada) formal, puede ser una de las razones de que la publicación de la *Lógica subjetiva* de *WdL* tardase casi cuatro años en aparecer, después de la *Lógica objetiva* (respectivamente, 1812 y 1813; pero la publicación de la «Lógica de la esencia» se retrasó en un año por razones editoriales; en realidad, los dos libros fueron escritos entre 1811 y principios de 1812).

164 Véase la carta de 20.12.1812 a Niethammer (núm. 216; *Br.* 1, 428): «La filosofía al estilo de *Cicerón* sería ciertamente el ideal de la filosofía para el *Gymnasium*. Pero eso va desde luego contra mi naturaleza; y Platón, que deja filosofar a Sócrates con la amable juventud, lo hace ante todo de un modo dialéctico y especulativo. En puridad, este punto de declaración contra lo especulativo va sobre todo contra mí mismo; y es que yo no sé apañármelas con él (en razón de los oyentes) ni sin él (en vista de mí mismo)». Tan sincera confesión de impotencia (didáctica) se cruza con el genuino interés que mueve a Hegel, reflejado en el párrafo anterior al texto citado: «lo que yo querría hacer valer en cambio es, preferentemente, sólo el pensar *abstracto*.– Pues este punto es justamente para mí la estaca en la carne, por lo que hace a mi modo de enseñar. Sin lo especulativo apenas puedo apañármelas y salir adelante, pero me doy cuenta de lo difícil que es [hacerlo comprensible]».

165 Por cierto, el pionero «Plan Pidal» (1845), propuesto a Isabel II para organizar y estructurar en sentido «liberal» la educación en España (ampliado y consolidado luego por el Plan Moyano en 1857, que se mantendría durante cien años: eran otros tiempos), dispone para la Enseñanza Secundaria (= Enseñanza Menor) justamente las mismas asignaturas «filosóficas», y en igual orden, que el *Aegidianum*, a saber: «Principios de moral y religión; id. de psicología, ideología y lógica» (obsérvese que también aquí la psicología y la ideología –«doctrina de las facultades y elementos del conocimiento»– sirven de introducción a la lógica). Puede verse en la Red el documento completo: «Plan Pidal» (https://www.upct.es/seeu/_as/divulgacion_cyt.../plan_pidal.htm).

166 Incluidas la física y las matemáticas, lo que le ocasionaría algún roce amistoso con su colega J. W. A. Pfaff, a la sazón profesor de esta materia (activo después en la Univ. de Würzburg), el cual, so pretexto de obtener una mejor comprensión de la *Ciencia de la Lógica*, le escribe

5.1. De la persistencia de la *Fenomenología* en la Lógica, o: de la larga sombra de Kant en Nuremberg

Pero en fin, abordemos ahora las diversas lecciones que Hegel dedica a esta disciplina en sus cursos propedéuticos.

En primer lugar se examinará la llamada *Mittelklasse Logik: Geisteslehre Manuskript 1808/09*[167]. No es desde luego el curso mejor estructurado de este período, pero su valor es innegable (un valor por así decir jánico o ancípite: como de dos cabezas). Y es que Hegel intentará aquí algo seguramente imposi-

---

tres importantes cartas (sin fecha, pero escritas muy probablemente poco antes de junio de 1812). La primera (núm. 202) comienza con un toque irónico: «Querido Hegel, simplemente por defender a Newton traduzco el comienzo de su lógica en forma matemática», y termina de un modo no menos simpático: «Como viene el bedel, tengo que terminar; ya seguiré, si Vd. me lo permite» (*Br.* I, 401 y 402). En la carta 203 campea esta salutación: «Phlosopho mathematicus infessimus salutem» (*ib.*). La dedicatoria de la carta 204 es aún más sabrosa: «Philosopho novi mundi intelligilis inventori Mathematicus incapax. Sciendi cupidissimus Salutem plurimam» (I, 405). Con independencia del tono jocoso, las observaciones críticas son certeras y están bien planteadas; y la carta 203 enumera una serie de concisas y muy útiles definiciones de los términos más importantes de la «Lógica del ser» (I, 403). Pfaff traduciría, junto con Chr. Gmelin, el *Neues System der Mineralogie*, de J. J. Berzelius (Schrag. Nuremberg 1816; la misma editorial en que apareció *WdL*): un autor que influyó grandemente tanto en la *Lógica* como en la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel. De Pfaff (notable investigador en varias ramas del saber: también en *Hyeroglyphik* y... ¡en Astrología!) pudieron llegarle también a Hegel algunos buenos consejos sobre su célebre error sobre la serie de los planetas, en *De orbitis planetarum*, ya que Pfaff publicó justamente un estudio sobre el tema: *Reihen zur Berechnung der Elemente einer Planetenbahn*, encima publicado en la revista de J.E. Bode: el *Astronomisches Jahrbuch für das Jahr 1813* (J.E. Hitzig. Berlín 1810, pp. 169-177); cf. También su: *W. Herschels Entdeckungen in der Astronomie und den ihr verwandten Wissenschaften*. Cotta. Stuttgart/Tubinga 1828.

167 O sea: *Lógica: Doctrina del espíritu (Clase Media)*: GW 10,1: 5-60; cf. *W.* 4, 70-85, y 86-110: esta última versión sigue en general la ed. Rosenkranz de la *Vereinsausgabe*, de 1840 (cf. *supra*, nota 21), pero no la reproduce sin más, ya que los editores generales de *Werke*: E. Moldenhauer y K. M. Michel, han recogido en *W.* 4, fragmentos antes editados por Hoffmeister y por Nicolin (Hoffmeister une en su ed. cit., con buen acuerdo, esta lección, dividida en dos por Rosenkranz; pp. 14-50). Al estar editada en Suhrkamp, sigue siendo la ed. más asequible (y además, en base a esta versión, hay tr. esp. de E. Vásquez: *Fenomenología del espíritu y Lógica* (Equinoccio. Univ. Simón Bolívar 1980, pp. 67-102; también para la llamada *Doctrina del concepto y Enciclopedia filosófica*, pp. 105-162). Sin embargo, la ed. critica es en general mucho más fidedigna (aunque, en este caso, la vers. de *Werke* reproduzca también, a partir de la de Hoffmeister, el manuscrito, procedente de Harvard; cf. *W.* 4, 86, n. 1). En todo caso, luego de tantas modificaciones, alteraciones y añadidos sufridos por la *Propedéutica* (obviamente, tampoco los parágrafos coinciden en las diversas eds.), sería engorroso –y más, tratándose de una «Introducción»– andar señalando las variantes en cada punto, así que citaré siempre los distintos cursos por *GW* 10,1.

ble, a saber: enlazar los capítulos «epistemológicos» de la *Fenomenología* (que se había publicado un año antes) con algunos planteamientos de la *Logik* de Jena, avanzando a la vez las líneas generales de lo que habrá de ser la *Gran Lógica* (líneas que, como veremos, ya están tematizadas con bastante nitidez en la *Lógica* de la *Enciclopedia filosófica para la Clase Superior*, impartida en las mismas fechas). Es como si el filósofo dudara en proseguir el enfoque jenense del *Sistema de la Ciencia*, de publicación siempre postergada, salvo por lo que hace a su «primera parte»: la *Fenomenología*, o en hacer de la necesidad (didáctica) virtud (filosófica), convirtiendo ese altivo título en el más modesto de *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*[168].

El manuscrito comienza con una breve y fragmentaria: *Geisteslehre. Pneumatologie. Von den Arten des Bewusstseyns, Wissens und Erkennens* («Doctrina del espíritu. Pneumatología. De los modos de conciencia, de saber y de conocer»), seguida por una detallada y bien articulada *Geisteslehre als Einleitung in die Philosophie* («Doctrina del espíritu, en cuanto Introducción a la Filosofía»), que desemboca sin solución de continuidad ni título propio en un curso de «Lógica»[169]. La articulación dual no es nada extraña: desde Francis Bacon en adelante (incluido Kant, cuya primera *Crítica* puede entenderse, al menos en parte, como una «Teoría del conocimiento» con valor negativo, en cuanto *medi-*

168 En ese título (ya desde la ed. de Heidelberg 1817) no queda sólo de manifiesto la costumbre en la época de impartir clases generales bajo ese rótulo (como hiciera Kant a finales de los años 60; véase la transcripción de una lección sobre *Philosophische Enzyklopädie*, en la Akademie-Ausgabe: 29.1.1), porque también encontramos en este período del *Gymnasium* un texto titulado: *System der besonderen Wissenschaften* (cf. *supra*. nota 146). Lo relevante no está en esos detalles didácticos, sino en el hecho decisivo de que, a pesar de que Hegel siga utilizando en sus clases universitarias el rótulo «ciencias filosóficas», ya en la presente *Ciencia de la lógica* (como indica expresamente el título) como en la primera ed. de la *Enciclopedia* parece claro que *solamente* la Lógica puede ser denominada «Ciencia» de pleno derecho, mientras que las exposiciones de la Naturaleza y del Espíritu vienen por así decir «rebajadas» al nivel de mera «Filosofía», o sea: de *palabra en el tiempo*, y a él sometida (para empezar, en vista de la «impotencia de la naturaleza»: una incapacidad radical, la cual hace que en la esfera natural: «las determinaciones conceptuales se mantengan sólo de manera abstracta», como dice Hegel contra el sentido común, en: *PhN.Enz.* § 250; *W.* 9, 34). Con esa confesión parece desvanecerse el ambicioso sueño de Jena, todavía acariciado en el Prólogo a *Phä* (un Prólogo al entero *Sistema*, no se olvide): «Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda abandonar su nombre de *amor* al *saber* y sea *saber efectivamente real*–: eso es lo que yo me he propuesto» (*GW* 9: 11; tr., p. 59).

169 Respect.: §§ 1-3, seguidos por dos pars.: § 1-2 (*GW* 10,1: 5-7); y §§ 1-58, dedicados a la exposición de *Geisteslehre* (*GW* 10,1: 8-36), seguidos de §§ 59-103 (*GW* 10,1: 36-60): un curso de «Lógica», que comienza por «I. *Dialektik der Kategorien des Seyns*».

cina mentis) hasta la «resolución de querer pensar puramente» de la *Enciclopedia* de Heidelberg[170], lo habitual era hacer preceder la exposición lógica de una exposición del sentido y función de las llamadas «facultades de conocimiento»: de la sensibilidad a la razón, a fin de depurar y liberar la mente de la hojarasca del siglo, y prepararla para el ejercicio del pensamiento abstracto, como se ha indicado recientemente[171]. Al respecto, la *Geisteslehre*, luego de señalar su valor «*introductorio*»[172], procede según el orden fenomenológico, extractando al efecto los cuatro primeros capítulos de la *Fenomenología* («conciencia sensible, percepción, entendimiento, autoconciencia[173] y razón»[174]). El apartado dedicado a la

170 Cf. *supra*, nota 153. Aduzco dos ejemplos: C. Scherffer, *Institutiones Logicae conscriptae in usum suorum DD. Auditorum* (Viena, 1753) presenta, tras: «*Prolegomenon: I. De Logica. II. De Physica*» una *Exercitatio I* (titulada, siguiendo a Cicerón [*Tusc. Disp.* II, 13]: «De cultura animi universim», en dos partes: «Animus cultura dignus est & capax», y «Mentis humana cultura est necessaria», enumerando en ésta –como en Bacon– las diversas causas de la ignorancia y de los errores»); le siguen las *Exercitationes II* («De perceptione & Judicio»), *III* («De vero & Criterio veri»), y *IV* («De Ratiocinio & Methodo»). Al final de las cuatro *Exercitationes* campea, muy significativamente: «FINIS LOGICAE» (p. 240), e.d.: ellas constituían la entera disciplina lógica, dando así paso a las *Institutiones Metaphysicae* (de 1754, pero encuadernadas en el mismo vol.). También el napolitano Antonio Genuensis preparó para alumnos principiantes un claro y detallado manual, titulado: *Institutiones Logicae et Metaphysicae in usum tironum scriptae* (Typographia Academico-Regia. Coimbra 1827), cuyo Primer Libro («De animi natura, et causis errorum generatim») comienza justamente explicando la necesidad de anteponer a la lógica una (diríamos) teoría del conocimiento o psicología: «Antes de exponer las reglas del filosofar (*regulas philosophandi*), sobre la naturaleza del alma y sus operaciones, es preciso anticipar algunos puntos y a la vez indagar rigurosamente sobre las causas de nuestra ignorancia y de nuestros errores» (p. 11). El cap. I trata, entre otros temas, de la naturaleza del alma y de las operaciones del intelecto: *perceptio, idea, judicium* y *ratiotinium*, para pasar después al *Methodus* y al *Systema scientificum* (pp. 11-14).

171 Cf. *supra*, nota 165.

172 «Una introducción a la filosofía tiene sobre todo que tomar en consideración las distintas disposiciones y actividades del espíritu, a través y por medio de las cuales progresa para acceder a la Ciencia. Dado que éstas se hallan en una conexión necesaria, tal autoconocimiento constituye igualmente una ciencia» (§ 1; *GW* 10,1: 8).

173 Incluyendo un extenso tratamiento (repetido con variantes, además) de la «lucha por el reconocimiento», y del «amo y el esclavo», lo cual no deja de ser extraño en una disciplina destinada a servir de prolegómeno a la lógica (cf. § 20-26; *GW* 10,1: 18-25).

174 El apartado se abre con la definición *aparentemente* tradicional de la verdad: «La razón conoce la verdad, al ser la verdad la concordancia (*Übereinstimmung*: el término clásico) del concepto con el estar». Pero lo que sigue ya es de cosecha hegeliana: «ahora bien, las determinaciones de la razón son tan genuinos pensamientos como, precisamente en el mismo sentido, determinaciones de la esencia de las cosas. En la consideración racional cae pues la diferencia anterior entre conciencia y objeto; allí está contenida tanto la certeza de mí mismo como la objetualidad» (§ 29; *GW* 10,1: 28s.; cf. también *infra*. mi nota 239).

razón (*III. Vernunft*) enlaza directamente con la exposición de la Lógica, dividida en: «Lógica de lo objetivo, de lo subjetivo y de la idea»[175]; una clasificación tripartita que se mantendrá entre 1808 y 1810, para desaparecer luego[176].

Sorprendentemente, después de que la exposición de la *Geisteslehre* haya alcanzado el nivel supremo de la razón, no se construye sobre esta base firme la *Objective Logik*, sino que ésta se muestra como una suerte de *revisitación dialéctica* de la *Crítica de la razón pura*. En efecto, los distintos niveles de la «Lógica objetiva»: «categorías del ser, de la esencia y de la relación subsistente de suyo»[177] son situados de nuevo bajo los rótulos de las «facultades»: para empezar, del *Verstand* («entendimiento»), que mantiene *sus* categorías[178] de forma rígida y fija (pensándolas *clare et distincte*, como en el caso de la intuición cartesiana). Y lo mismo sucede con las categorías del ser (cualidad, cantidad e infinitud[179]), con las de la esencia (materia, forma y fundamento[180]), y con las de la «relación subsistente de suyo»[181] (sustancialidad, causalidad y acción recíproca). Hasta aquí, nada nuevo.

Ahora bien, y siguiendo de nuevo *suo modo* el enfoque crítico kantiano (paso de la «Analítica de los conceptos» a la de «los principios»), Hegel

175 § 31; *GW* 10,1: 29.

176 En la *Subjektive Logik 1809/10* aparece ya la división definitiva en dos volúmenes (pero falta en cambio la «Doctrina de la objetividad»): «La lógica objetiva es la ciencia del concepto en sí o de las categorías. La lógica subjetiva [...] es la ciencia del concepto en cuanto concepto, o del concepto de *algo*. La lógica subjetiva se divide en 2. Partes: Doctrina del concepto y de las ideas» (§ 1; *GW* 10,1: 264).

177 § 34; *GW* 10,1: 30.

178 Claramente, Hegel está intentando hacer justicia *a la vez* al enfoque fenomenológico y al lógico, como si quisiera probar *in actu exercito* que, en efecto, las determinaciones son indisolublemente del ser y del pensar.

179 En lugar de la «medida» (*Mass*), como en *WdL*. De esta infinitud dice Hegel que es «autodeterminación referida a sí», de modo que no es extraño –siguiendo con el paralelismo apuntado en la nota anterior– que equipare esta categoría lógica a la «libertad dentro de su determinación, delimitación» (§ 38; *GW* 10,1: 30). Hegel aprovecha aquí la ambigüedad del término *Bestimmung*, que puede significar tanto «definición lógica» como «determinación del ánimo» (o incluso «destino»). Al respecto, me permito remitir a mi ensayo: *El destino de la filosofía*, en: I. de los Rios (ed.), *Azar. El sacro desorden de nuestras vidas*. UAB /Abada. Madrid 2015, pp. 15-32.

180 También aquí se procede de modo distinto al de *WdL*: el «fundamento» no brota de la dialéctica de las «determinaciones de reflexión» (los llamados *primeros principios*), sino de la «materia» como pasiva seipseigualdad y de la «forma» como «posición de diferencias». Además, el fundamento se divide inmediatamente en las categorías duales adscritas en *WdL* a la «relación esencial» (sin mediación por parte de la «aparición» o *Erscheinung*): todo/partes, fuerza/externalización, interno/externo (cf. §§ 40-43; *GW* 10,1: 31).

181 En *WdL*: «relación absoluta», expuesta en la sec. 3ª, cap. 3º del libro II.

sitúa bajo el rubro de «Juicio» (*Urtheilskraft*) a los tradicionales «primeros principios» (reformulados por él como: «referencias del ser, [que] pueden ser denominadas juicios ontológicos, y son idénticos o sintéticos»[182]), y surgidos en efecto del despliegue de su respectiva contradicción interna; en el juicio *idéntico* están respectados el sujeto y el predicado como siendo una y la misma cosa (cuando es evidente que la función y sentido de «A» como sujeto no es la misma que «A» como predicado), mientras que los juicios *sintéticos* (donde «algo está referido a una determinación distinta a la que él inmediatamente contiene»[183], así que es en parte idéntico y en parte no lo es) son literalmente *juzgados* como principio de *diversidad* (es el leibniziano: principio de los *indiscernibles*), de *contraposición* (el principio de exclusión de un tercero: A es o +B o -B), y el principio de razón o *proposición del fundamento*: «el tercero [mismo], que en su simplicidad incluye dentro de sí la diversidad y la contraposición»[184].

Y como cabe esperar después de lo anterior, el tercer y último rubro es el de «Razón», definida de manera concisa y clara como el «movimiento dialéctico» de la respectividad (o referencia recíproca) entre las determinaciones del entendimiento y las del Juicio[185]. Teniendo esto en cuenta, no puede extrañar *en el fondo* (aunque al pronto sí lo haga) que Hegel saque a relucir en esa dialéctica una reformulación de la *antinomia* de las «ideas cosmológicas» kantianas, de un modo tan claro que puede ayudar incluso retroactivamente a esclarecer la «Antitética» de la «Antinomia de la razón pura» kantiana[186], que en Hegel no

182 § 48; *GW* 10,1: 32. La alusión a la división kantiana es innegable. Hegel utiliza *pro domo* la equiparación del juicio «idéntico» y el «analítico» para pasar inmediatamente al principio de *identidad*.

183 § 50; *GW* 10,1: 32. Obviamente, el influjo de Kant es aquí también evidente; cf. *KrV*: «Introducción. IV: «Distinción entre los juicios analíticos y los sintéticos» (en especial, al inicio del apdo.: A 6 / B 10).

184 § 53; *GW* 10,1: 33. Obsérvese que, de este modo, se vuelve a una «identidad» por así decir plenificada, concreta (en el sentido del verbo *cum-crescere*).

185 § 54; *GW* 10,1: 34.

186 Cf. la 2ª sec., cap. II, 2º libro, 2ª div., 2ª parte de «I. Doctrina trascendental de los elementos»; espec. A 420/B 448 – A 460/B 488. Hegel cree poder resolver el misterio de una razón que supuestamente se contradice, remitiéndolo a la contradicción ínsita en la cantidad misma, a saber: que ella es a la vez continua y discreta: «Esta antinomia consiste únicamente en el hecho de que la discreción tiene que venir afirmada precisamente en la misma medida que la continuidad» (*GW* 11: 114, *CL.I*, p. 299). Y también en el presente volumen: «Las *antinomias* kantianas de la razón no son otra cosa que esto: que, partiendo de un concepto, se sitúa una vez como fundamento del mismo a una de las determinaciones, y otra vez, pero de modo precisamente igual de necesario, a la otra» (*infra*. *GW* 12: 97).

representa desde luego un fracaso de la razón especulativa en su esfuerzo por ir más allá de la experiencia, sino al contrario: un triunfo de la razón, capaz de asumir (o sea: de cancelar y superar a la vez) las contradicciones de las (supuestas) «facultades» finitas[187], como señala Hegel con toda precisión: «Si de lo ente puede ser enunciada, de una parte, una categoría tanto –y en el mismo sentido– que la otra, ello se debe a que, por otra parte, lo ente viene enunciado por la categoría como un ser finito o condicionado: la dialéctica negativa tiene la forma de que lo ente venga expuesto a la vez como finito y a la vez como infinito, en el sentido habitual del término»[188]. Por cierto, no hace falta insistir en que esta aparición de la dialéctica (como proceso de *infinitización*) *después* de la presentación (por separado, digamos) de las categorías *finitas*, no es sólo una vuelta indirecta a Kant, sino también o sobre todo un *recursus* al enfoque dual de la Lógica jenense; lo cual implica, sin embargo, que esta disposición de lo finito y de lo infinito –también ella *por separado*– supone por desgracia... ¡una recaída en el *infinito malo*, que el propio Hegel denunciará después!

Esta impresión de un fallo *interno* al propio proceder de Hegel (procedimiento que éste no volverá a proponer, desde luego) resulta evidente en su exposición de la «Dialéctica de las categorías del ser», porque, obligado a seguir el hilo conductor de la *Crítica* kantiana (¿quizá por exigencias didácticas?), presenta y debate aquí la primera antinomia, relativa a la finitud o infinitud del *espacio* y del *tiempo* (categorías que, desde luego, no pertenecen a la Lógica, sino a la Filosofía de la Naturaleza)[189]. Y naturalmente, la «Dialéctica de las categorías de la esencia» expondrá, reformulada, la segunda antinomia, sobre «el todo y las partes» de la materia[190]. Es interesante hacer notar que Hegel resuelve la antinomia recurriendo a la «fuerza» como actividad solicitante y solicitada. Ahora bien: «Puesto que este ser[estar]-condicionada es por

187 «Supuestas», digo, porque también la creencia en facultades aisladas unas de otras (sensibilidad, imaginación, entendimiento, etc.) es producto de una reflexión externa, fallida y finita. No hay más que un solo movimiento, desplegado en los dos respectos del ser y el pensar.

188 § 57; *GW* 10,1: 35.

189 § 59-69; *GW* 10,1: 36-42. Por eso relega Hegel en *WdL* la exposición de la «primera antinomia» a la «Observación 2» del Libro I, sec. 2ª, cap. 1º, C. 2: «El progreso infinito [cuantitativo]» (cf. *W* 11: 147-150; *CL.I*, pp. 335-339). Las nociones de espacio y tiempo son tratadas en la *Mechanik* (*A, a-b*), de la «Filosofía de la naturaleza» (§§ 254 259; *W*. 9, 41-55). Dicho sea de paso, también era extraño que el propio Kant debatiera una antinomia de la *razón pura* en base a lo que él consideraba *formas de la sensibilidad* o *intuiciones formales*, sin alcanzar siquiera el rango de conceptos.

190 § 70-75; *GW* 10,1: 42-46. En *WdL*, la segunda antinomia (sobre la divisibilidad de la materia, infinita o no) viene expuesta brevemente en la «Observación» correspondiente a la relación esencial del todo y las partes (Libro II, sec. 2ª, cap. 3º, A; *GW* 11: 358s., *CL.I*, p. 577s.).

ende recíproco, ese Todo no es sino lo Incondicionado»[191]. Lo cual permite pasar a la «Dialéctica de las relaciones incondicionadas» (antes, calificadas como «subsistentes de suyo») y, al hilo de una definición de sustancia que recuerda fuertemente a Kant[192], a la exposición de la tercera antinomia (sobre si en el mundo sólo hay causalidad según leyes naturales, o también por libertad)[193]. No hay exposición de la cuarta antinomia kantiana, sobre si al mundo le pertenece un ser necesario, o no[194]. Y como hará en la *Ciencia de la Lógica*, la entera *antinomia* (o mejor: la *dialéctica de la relación incondicionada*) se resolverá en la «acción recíproca» (*Wechselwirkung*), que, de manera eficazmente concisa, alumbra la transición a la *Lógica subjetiva*[195]. Pero, frente a esta original exposición de la Lógica objetiva, empero, la de ésta es altamente convencional, no está desarrollada, y además se encuentra inacabada[196]. Tendremos ocasión de tratar esa parte en cursos dedicados especialmente a ella.

191 § 76; *GW* 10,1: 46.

192 «La sustancia es el ser permanente (*beharrliche*) en toda determinación y alteración del estar (*Daseyn*)» (§ 78; *GW* 10,1: 47). Cf. *KrV* A 144 /B 183: «El esquema de la sustancia es la permanencia (*Beharrlichkeit*) de lo real en el tiempo».

193 § 80-82; *GW* 10,1: 49-50. En la «Lógica objetiva» de *WdL* no se tematiza esta antinomia (aunque, en un sentido amplio, bien puede decirse que ésta se da entre esa Lógica de la *necesidad* y la Lógica subjetiva, de la *libertad*). En todo caso, sí se alude a ella al final del segundo libro: «Que la necesidad no llegue a ser libertad no se debe al hecho de que desaparezca, sino a que sólo se hace manifiesta su identidad todavía interna: una manifestación que es el idéntico movimiento en sí mismo de lo diferenciado, la reflexión dentro de sí de la apariencia en cuanto apariencia» (*GW* 11: 409; *CL.I*, p. 638). En la *Lógica subjetiva* queda tematizada esta «antinomia del *fatalismo*, con el *determinismo*, y de la *libertad*» como resultado de la contradicción ínsita entre el mecanismo (*sensu lato*) y la teleología (*infra*, *GW* 12: 154).

194 Cf. *KrV* A 453/B 481. Es verdad que esta antinomia resulta un tanto forzada; desde una perspectiva óntica, Kant la necesita para pasar de la libertad humana a Dios; y metodológicamente, para asegurar la arquitectura *tetrapartita* de la obra, ya desde la tabla de los juicios: de cantidad, de cualidad, de relación y de modalidad (*mutatis mutandis*, en el plano de las ideas cosmológicas: composición, división, origen y dependencia; cf. A 415/B 443).

195 «Queda de este modo puesta una acción recíproca de uno y el mismo ser [consigo], el cual, y precisamente en el mismo sentido, es tanto causa como efecto suyo, es decir, que tiene la *entera forma dentro de él* y la deja transcurrir dentro de sí» (§ 83; *GW* 10,1: 50s.; he subr. la expresión, porque en ella está ya aludido tácitamente el Concepto: un ser que es todo él forma, o una forma que se da el ser).

196 § 84-103; *GW* 10,1: 51-60. Esta parte se limita a una sucinta presentación de los momentos del Concepto y de los tipos de Juicio, exponiendo sólo el cualitativo o de *inherencia* y el cuantitativo o de *reflexión*. Una vez más, cabe sospechar que la dificultad de introducir una dialéctica –paralela a la expuesta en la Lógica objetiva– dentro de la Lógica subjetiva (falta como está además, por entonces, de su término medio: la *Objektivitätslehre*) puede haber sido una de las razones para explicar la tardanza en publicar el vol. II: la segunda parte (y tercer libro) de *WdL*.

5.2. La «Lógica» de la primera *Enciclopedia filosófica*

Menos original es, desde luego, la llamada: «Enciclopedia filosófica para la Clase Superior» (de la cual conservamos un apunte en limpio de las clases dictadas en 1808/09, con anotaciones[197]). Pero su valor estriba, al contrario de la «Lógica para la Clase Media» que acabamos de exponer, en que ella presenta un buen resumen, por adelantado, de las líneas generales que encontraremos ya bien explicitadas y articuladas en la *Ciencia de la Lógica*.

Ello no obstante, y en vista de la fecha de este curso, no puede sorprendernos que Hegel intente aquí, de nuevo (aunque de forma más matizada), conciliar los enfoques de la *Fenomenología* con los de esta flamante *Enciclopedia* (pues que esos enfoques debieran servir de introducción al Sistema, y no sólo a la *Lógica*, según se ha insistido en varias ocasiones). Esto se aprecia ya claramente en el § 2, dentro de la presentación general del curso: «La ciencia filosófica presupone la cancelación de la separación entre la certeza de sí mismo y

197 Rosenkranz ya había editado esta lección (*W.* 4, 9-69), pero su versión no es demasiado fiable (incluso la vaga datación: «1808 y sigs.», delata que el editor está fundiendo apuntes y notas de distintos cursos). De todas formas, y aunque esa edición, recogida en *Werke*, siga siendo la más popular y accesible, por mor de la exactitud me guiaré –como vengo ya haciendo– por la ed. crítica de *GW* 10.1. Esta *Logik. Phil. Enz.* presenta una estructura tripartita, a saber: «Lógica ontológica» (subdividida en: «Ser, Esencia y Realidad efectiva»), «Lógica subjetiva» (comprendiendo la lógica formal y la teleología) y «Doctrina de las ideas». De la «Lógica ontológica» se dice que ella es: «el sistema de los conceptos puros de lo ente» (lo cual da, de nuevo, impresión de dualidad, como si los conceptos se *aplicaran* a lo real). La «Lógica subjetiva» es el sistema «de los conceptos puros de lo universal», y la «Doctrina de las ideas» (¡así, en plural!) «contiene el concepto de la Ciencia» (*Phil. Enz.* § 7: *GW* 10.1: 62; cf. también Rosenkranz § 12; *W.* 4, 12). Como verá el lector del presente volumen, en *WdL* esas dos últimas partes se fusionarán en una sola: la «Doctrina del concepto» o «Lógica subjetiva». Por cierto, Rosenkranz (no en vano editor de la *Propedéutica*, y sucesor de Kant y de Herbart en la cátedra de Königsberg) volverá a esa tripartición en su monumental *Wissenschaft der logischen Idee* (Bornträger, Königsberg, 1858-1859), dividida al efecto en: *Metaphysik, Logik* e *Ideenlehre* (o: *Ideologie*). El autor procede aquí de un modo más genético que dialéctico-especulativo, con lo que su «Lógica» deja de tener la función fundamental que poseía en Hegel. En líneas muy generales: en la Metafísica se alza lo real a ideal. En la Lógica, es lo ideal lo que determina y define lo real (en cuanto garante de una construcción plausible de las teorías científicas). Y la síntesis de esta contraposición (de resonancias curiosamente schellingianas) es la «Doctrina de las Ideas», convertida más bien (llevando al extremo lo ya apuntado en la «Doctrina de la objetividad» de la Lógica hegeliana) en una filosofía de las ciencias naturales; así, es el mejor y más agudo de los seguidores de Hegel el que acaba por traicionarlo (como pasa con los buenos discípulos): en Rosenkranz, el idealismo vira ya claramente hacia el *neokantismo*.

de la verdad[198], o sea que el espíritu ya no pertenece al fenómeno (*Erscheinung*). La ciencia no busca la verdad[199], sino que es[tá] (*ist*) en la verdad y es la verdad misma»[200]. A su vez, la Lógica es definida como: «la ciencia de los conceptos puros, dado que son productos (*Erzeugnisse*) del pensar puro; de sus leyes y movimientos»[201].

Por cierto, en comparación con la *Ciencia de la Lógica*, llama desde luego la atención el que continuamente se hable de «conceptos» en plural (seguramente para acomodarse al lenguaje habitual), según aparece también, y con más contundencia, en el § 6, con el que se abre la exposición propia de la Lógica. En ese parágrafo cabe apreciar también claras resonancias de la problemática fenomenológica, así como una extraña división tripartita, en la que por contraposición quiasmática de las dos primeras partes (de acuerdo con el § 7, la «Lógica ontológica» y la «Lógica subjetiva»), se presentan respectivamente «el sistema de los conceptos del entendimiento óntico (*seyenden*) en general» y el «de los conceptos del entendimiento autoconsciente», cuya síntesis (la «Doctrina de las ideas», según § 7) constituiría la «pura filosofía especulativa, pues la consideración especulativa de las cosas no es otra cosa que la consideración de la esencia de las cosas, la cual es, y precisamente en el mismo sentido, el concepto puro, propio de la razón, en cuanto la naturaleza y la ley de las cosas»[202].

Por lo demás, la división de la «Lógica ontológica» propedéutica resultará más o menos familiar a los lectores del volumen I de esta edición (la «Lógica objetiva»), aunque no deje de causar asombro el que tan sólo en tres o cuatro años se haya desprendido Hegel de la estructura de la «Lógica» jenense. Aquí encontramos ya la típica división; «I. Ser», en: «Cualidad: ser, estar, cambio»; «Cantidad: ser para sí, cuanto, infinitud»[203]; «II. «Esen-

198 Como es sabido, tal es el tema general de *Phä*, según se explicita en su «Introducción» (cf. *GW* 9: 53-62; tr., pp. 143-161).

199 Contra la famosa calificación aristotélica de la filosofía primera como: «ciencia que se busca» (*zetouméne epistéme*). *Metaphysica* I, 3; 982a1-5.

200 *Phil. Enz.* § 2: *GW* 10,1: 61.

201 *Phil. Enz.* § 4: *ib.*

202 *Phil. Enz.* §§ 6-7: *GW* 10,1: 62. No sé qué pensarían los alumnos de la *Oberklasse* del *Aegidianum* acerca de estas definiciones; bien es verdad que Hegel dictaba los parágrafos, pero luego los aclaraba y explicitaba libremente. Sólo que por desgracia no tenemos registro de esas explicaciones.

203 El parágrafo dedicado a la «Infinitud», en cuanto paso a «II. Esencia», presenta ya *in nuce* (sin nombrarlo en ningún momento) lo que habría de constituir el tema de la 3ª sec. de la «Lógica del ser», esto es: «La medida», y más exactamente el de la «Indiferencia»

cia», en: «El concepto de la esencia»[204]; «La proposición [o «El principio»: *Der Satz*][205], y «El fundamento y lo fundamentado» (comprendiendo la futura «relación esencial»: «Todo y partes», «Fuerza y externalización», «Interno y externo»); «III. Realidad efectiva»: «Sustancia», «Causa» e «Interacción».

(noción schellingiana, que Hegel *prefiere* atribuir a Spinoza) como «relación inversa de factores», a saber: la «magnitud específica» y las magnitudes (o cuantos) especificadas: expresiones y argumentación que sí se encuentran ya en esta *Phil. Enz.* A pesar de lo farragoso de la redacción, pueden adivinarse ya aquí, con toda concisión, las líneas maestras que permitirán el paso del ser a la esencia y la reflexión de la esencia sobre el ser, en *WdL*. Puede resultar, pues, muy interesante la confrontación entre *Phil. Enz.* § 27 (*GW* 10,1: 65) y la *Obs.* al L. I, 3ª sec., 3. cap., B de *WdL* (*GW* 11: 229; *CL.I*, p. 422): lo que en esta última obra es llamado «Indiferencia absoluta», en cuanto «determinación última del ser antes de que éste se convierta en esencia», es denominado en *Phil. Enz.*: «infinitud verdadera, efectivamente presente (*gegenwärtig*)». Aquí, el resultado del proceso (aunque más simplificado) es también análogo al de *WdL*: dado que la magnitud especificadora (*mutatis mutandis*: la unidad de medida) se determina a sí misma al especificar cuantos definidos por su referencia recíproca (piénsese en una serie numérica), se sigue que su cociente es un número relacional (la fórmula) que se mantiene igual sólo por esa respectividad cualitativa entre los cuantos, de modo que, en ese cociente (*diferencial*, se precisará en *WdL*), quedan ellos asumidos, pero con ello viene puesta esa cancelación como la ley *cualitativa* que los rige, articula… y suprime su carácter aislado, *cuántico*. En *Phil. Enz.* pasa, pues, Hegel directamente de un (críptico) examen y enjuiciamiento del cálculo infinitesimal (se supone que en las clases se explayaría en el tema) a la esencia, mientras que en *WdL* hay que pasar aún por las «relaciones de medida». En esta Enciclopedia primeriza falta también la crítica a esta perspectiva *óntica*, que se queda en una mera reflexión *externa*, lo cual impide ver *todavía* que la Indiferencia (la esencia vista aún desde la esfera del ser) es esa: «negatividad absoluta, la indiferencia tanto frente a sí misma (la «ley cualitativa» de *Phil. Enz.*, F.D.) como, en la misma medida, de su ser otro frente a sí (las «magnitudes determinadas», o cuantos, respectados entre si y frente a la ley que los asume, F.D.)». Recuerdo, de todas formas, que «ley cualitativa» y «magnitudes determinadas» vienen consideradas en 1808/09 en un nivel de desarrollo inferior al de *WdL*; no en vano termina aquí la esfera del ser en la «verdadera infinitud»: una reminiscencia del estadio propio de la *Logik* de Jena.

204 Aquí encontramos ya algunos puntos interesantes: la esencia viene definida como: «simple [com]penetración de las determinaciones cuantitativas o exteriores y del propio determinar interno» (§ 28; *GW* 10,1: 65). El «devenir de la esencia» (*Werden des Wesens*, una expresión famosa en *WdL*) es a su vez definido como un «hacer, un pasar a la libertad del estar, que sin embargo es un permanecer dentro de sí» (§ 29; *ib.*). Ahora bien, en cuanto que ello es «un acto de diferir la esencia respecto de sí misma», la esencia se resuelve entonces en el «estar», de una parte, y en la «determinidad» por otra. El resultado de ese acto (*Thun*) es la «posición» (*Setzen*) (§ 30; *GW* 10,1: 66). Una deducción, ésta, que permite a Hegel pasar a la exposición de los *primeros principios*: «(*b.*) *Der Satz*».

205 Comprende los §§ 31-36 (*GW* 10,1: 66s.), y sus temas son también viejos conocidos de *WdL* (aunque la exposición es mucho más sencilla, y el orden está invertido: primero se exponen las determinaciones «materia / forma» y «forma / contenido», para pasar a los principios de «identidad», «diversidad indiferente», «contraposición» y, finalmente, el «principio de razón» (o «proposición del fundamento»).

La Segunda Sección: «Lógica subjetiva», resulta más interesante que la «Lógica ontológica»[206]. Su división es la convencional: «1. Concepto», «2. Juicio», y «3. Silogismo», incluyendo en este último apartado, pero sin indicación específica, una «teleología» (véase §§ 72-78). Faltan en cambio los dos primeros momentos de la «Doctrina de la objetividad»: «Mecanismo» y «Quimismo». Para empezar, resulta excelente en su concisión la definición del concepto (ahora ya, necesariamente, como *singulare tantum*[207]): «El *concepto* es el Todo de las determinaciones, comprehendidas en su unidad simple»[208]. Sus momentos (que reaparecerán en la *Ciencia de la lógica*) son:

1) la «universalidad» (= A),
2) la «particularidad» (= B), y
3) la «singularidad» (= E).

De este último momento se dice que, «al ser negatividad carente de determinación tiene en sí a ésta como un estar indiferente, y sin embargo no subsistente de suyo, sino cancelado (o asumido: *aufgehobenes*), en cuanto propiedad [o sea, como «predicado»]; y es *sujeto*»[209].

De este modo, el concepto queda escindido como «juicio», objeto del segundo apartado, dividido a su vez (como una suerte de «recurrencia», a nivel superior, de las determinaciones del ser) en: «a. Cualidad del juicio, o determinación del predicado»; «b. Cantidad del juicio, o determinación del sujeto»; y «c. Relación del juicio, o determinación de la referencia [entre sujeto y predicado]». La definición de «juicio» es clara y precisa: «El juicio es la separación (*Trennung*) del sujeto respecto a su determinación o particularidad, y la referencia de aquél a ésta, que es su predicado»[210]. Y es a partir de esta

206 Como sospecho que algún lector futuro podrá preguntarse, a la vista de lo que sigue, a qué viene tanta prolijidad (quizás objetivamente árida y subjetivamente aburrida), aprovecho este punto para indicar que la presente exposición del concepto, el juicio y el silogismo (por ser en buena medida un resumen relativamente claro de la sec. 1ª de esta «Lógica subjetiva» de *WdL*) puede servir de preparación y de guía sucinta para la intelección ulterior de la misma. Al cabo, todo lo que aquí se está escribiendo no quiere ser sino, precisamente, una *Introducción*.

207 Quizá no esté de más advertir que concepto, juicio y silogismo no son nociones aisladas, ni tampoco siquiera *partes* de un todo, sino *momentos* de un solo desarrollo: el del Concepto (subjetivo), al igual que, en general, todas las determinaciones de *WdL* no son sino posiciones, ex-posiciones y re-posiciones –*momentos* o movimientos– de *das Logische* («lo Lógico»).

208 § 49; *GW* 10,1: 69.

209 § 52; *ib.*

210 *Phil. Enz.* § 53, misma formulación en *W.* 4, 22 (§ 58). Véase *infra*, la exposición correspon-

definición misma como se despliegan dialécticamente los momentos del juicio, lo cual lleva a éste a «recogerse» en y como el «silogismo». En efecto, al ser el juicio al mismo tiempo referencia (del sujeto al predicado) y separación (porque el sujeto no es el predicado), se sigue que: 1) según la *cualidad*, o sea, del lado del sujeto (lo *ente*, el «estar» o *Daseyn*, el cual se *subsume* bajo la determinación del predicado), el *momento* del juicio es «positivo» (E → A)[211], «negativo» (E no es A, sino B), e «infinito» (E es no B); 2) según la *cantidad*, o sea, de acuerdo a la *reflexión* del predicado sobre el sujeto (lógica de *inhesión: praedicatum inest subjecto*), cada momento es: «singular» (del juicio infinito se sigue que, si E es no-ser B, entonces el sujeto reflexiona sobre sí: al menos, él es él mismo: E = E, o sea: «esto concreto», el *subjectum* o *tóde ti* aristotélico), «particular» (para que E sea E, ha de estar determinado de *alguna* manera *particular*, o no estarlo), y «universal» (esa ambigüedad se cancela afirmando que E viene *definido* en general como A, o sea: puesto, subsumido bajo A); 3) según la *relación* (o sea, en cuanto respectividad[212] de sujeto y predicado[213], lo cual implica el restablecimiento del concepto: ahora «presente», aunque todavía

diente en *WdL* (2º cap. de la sec. 1ª de la «Lógica subjetiva»; *GW* 12: 53-89). En esta obra se especifica la «cualidad» del juicio como (vuelta) del «estar» (e.d. del sujeto como algo *ente*, algo que *es*); la «cantidad» como «reflexión» del juicio; y la «relación» como «juicio de la necesidad». En la *Proped.* falta el cuarto momento de *WdL* (una excepción, dentro de las acostumbradas tríadas hegelianas): «El juicio del concepto» (*G.W.* 11, 84-88). *Phil. Enz.* incluye cada uno de los momentos de este rubro como «verdad» del respectivo «juicio de relación»; respect.: 1) «*categórico*; como esa referencia del concepto a la existencia (*Daseyn*, en todas las ocurrencias de esta deducción, F.D. no es por lo pronto más una conexión interior, el juicio categórico es a la vez sólo asertórico» (§ 57; *GW* 10,1: 71); 2) «El juicio *hipotético* [...] enuncia la conexión en cuanto tal, o sea sin seguridad o aserción de la existencia, por lo cual es problemático» (§ 58; *ib.*); y 3) «El juicio *disyuntivo*: a es o **b**, o **c**, o **d**, contiene en el predicado la universalidad y la particularidad de ellos. [...] Este juicio es apodíctico» (§ 59; *ib.*).

211 Recuérdense las siglas, repetidas en toda la 1ª sec. («Subjetividad») de esta «Lógica sub jetiva», y que mantengo en el original alemán, porque el orden de las letras (A = universalidad; B = particularidad; E = singularidad) es mnemotécnicamente más eficaz, aparte de que, conservando las iniciales en español, «S» podría significar tanto «singularidad» como «sujeto».

212 En el original: *Beziehung*. Quizá recuerde el lector del vol. I que habitualmente he vertido de dos modos este término; cuando se trata del movimiento unilateral de un *referente* a una *determinidad* (o si queremos, del sujeto al predicado), empleo «referencia»; cuando el movimiento es en cambio recíproco, vierto: «respectividad», la cual no es todavía «relación» (*Verhältnis*), porque falta el movimiento de doble reflexión (o reflexión *absoluta*) de ambos extremos en un elemento común, puesto a la base como *fundamento*.

213 A partir de ahora, y para mayor concisión, se vierte, según la convención, «sujeto» como S, y «predicado» como P.

sólo «*en sí*»), su primer momento *parece* ser una mera referencia –aunque ya interna– de «algo que está ahí» (*des Daseyenden*: algo «marcado», con «nota», y no mostrenco, como el *Daseyn*) al concepto: juicio *categórico* (o «asertórico»[214]); pero ello implica que la subsunción de S bajo P (p) sólo es objetivamente válida si P «reflexiona» a su vez sobre S (q), marcándolo (lógica de inhesión): juicio *hipotético*: si p, entonces q, o en los términos de Hegel: «si **a**, entonces **b**» (pero, por ende, ese juicio es justamente «problemático», ya que **a** bien podría ser **b**, o **c**, etc.); de ahí que el juicio de *relación* (o de «necesidad», según la *Ciencia de la lógica*) se resuelva en el juicio *disyuntivo*: **a** es o **b**, o **c**, o **d** (lo cual presupone que a S ha de corresponderle sólo una de las determinaciones = P); sólo que, entoces, se torna en un juicio «apodíctico» (con lo cual, en la concepción madura de 1816, es el juicio mismo el que resulta «juzgado», al recogerse de nuevo como «concepto» en cada una de sus particiones). El juicio queda abierto como «silogismo»[215].

Y en efecto, muy coherentemente, la definición del silogismo es: «la exposición (*Darstellung*)[216] del concepto en sus momentos»[217]. Son los ya cono-

214 Cf. *supra*, nota 178.

215 La voz alemana *Schluss* tiene dos sentidos, estrechamente emparentados: «inferencia», si se atiende al despliegue de los términos; y «conclusión», si se atiende al repliegue de los extremos.

216 Es interesante hacer notar que este término denotaba en la *Crítica* kantiana la «construcción» o «realización» de P en S, o si se quiere: de un concepto en una intuición (o más precisamente: en una imagen *esquematizada*), de modo que el juicio ya no expresaba una mera *formalidad* (un pensamiento no contradictorio), sino, en cuanto proposición, enunciaba que algo tiene «validez objetiva», o sea que es un *conocimiento* (aunque sea sólo posible, en cuanto «posibilidad real»). Hegel (como antes Schelling, que emplea precisamente el término *Konstruktion* a este respecto) cree no necesitar ya de esta incómoda irrupción de la sensibilidad (aunque sea como *forma*) en el conocimiento *conceptual*. El lugar enciclopédico, propio, de lo considerado como *sólo* sensible está en la *Filosofía de la naturaleza*; así como el del «pensamiento», en cuanto mera actividad *subjetiva* u operación *mental*, lo está en la *Filosofía del espíritu subjetivo*.

217 *Phil. Enz.* § 65; *GW* 10,1: 71; igual formulación en Rosenkranz: «III. Schluss: § 65» (*W.* 4, 24). La exposición del silogismo es en *Phil. Enz.* mucho más prolija y detallada que la del concepto y el juicio. Se extiende del § 65 al § 78 (*GW* 10,1: 71-75). Por lo demás, el proceso puede consultarse tanto en *GW* como en *W.* 4 (aquí: §§ 65-83; 4, 24-29). Es notable que, seguramente por dificultades didácticas, no se mencione en esta exposición el valor *especulativo* del silogismo, frente al carácter meramente *formal* que tenía en Kant, lo cual impedía que las ideas subyacentes a cada momento del silogismo: categórico (*alma*), hipotético (*mundo*) y disyuntivo (*Dios*), pudieran otorgar validez objetiva a las inferencias, pues esas ideas eran *undarstellbar* o «inexponibles» (repárese en lo dicho en la nota anterior sobre la *Darstellung* o «exposición»), ya que no cabe construirlas o exponerlas en una intuición (aunque sea en la intuición *formal* del espacio o el tiempo). A lo sumo, su uso podría servir

cidos: A-B-E; sólo que, ahora, en cuanto momentos *conceptuales* difieren entre sí, mientras que, como momentos del silogismo (o sea: *juicios*), están «concatenados» (*zusammengeschlossen*) entre sí como *extremos*, en virtud de uno de ellos, que hace en cada caso de «término medio» (*Mitte*). Y como en una *espiral* que va recogiendo las determinaciones anteriores, la primera figura del silogismo es:

1) E-B-A (§ 61); forma, ésta, correspondiente a: «la regla universal de subsunción de un contenido determinado [= E] bajo una determinación más general [= A] (§ 62)[218].

Recuérdese al efecto que el último momento del juicio: el disyuntivo (o apodíctico), señalaba que **a** sólo era éste **a** (singular = E) si en cada caso se reconocía, o sea: si reflexionaba sobre sí como siendo **a** (universal = A) al ser *puesto* como **b** o **c** o **d**: o sea, en los distintos casos *particulares* (= B). Es, pues, lógico que el proceso se exponga ahora como E-B-A (algo *es* singular *ssi* está *definido* como universal en *tal o cual caso* particular). Lo cual implica (en este caso, de acuerdo con Kant) que es imposible que E sea *sin más* A: fórmula al parecer banal, pero que esconde, nada menos, la imposibilidad de probar la existencia de Dios (y también, obviamente, de cualquier otra cosa o entidad), al menos en el sentido de la metafísica *racionalista*, la cual pretendía que el *ens necesssarium* (o *ens summum*, y por tanto = E) era a la vez la *omnitudo realitatum sive perfectionum* (y por tanto = A: la leibniziana *région des vérités éternelles*).

Por eso, al tratar precisamente del *juicio apodíctico* en la *Ciencia de la lógica*, Hegel condena a *muerte*, con una dureza implacable, a toda «realidad efectiva» (o lo que viene a ser lo mismo: declara la imposibilidad de decir *verdad* en un juicio, contra la tradición anterior, desde Aristóteles): «El *sujeto* contiene igualmente ambos momentos (el ser o estar = A, y la determinación = A, F.D.) dentro de una unidad *inmediata*, en cuanto *Cosa*. Pero la verdad de esa unidad es que ella está dentro de sí *rota* en su *deber ser* [= A] y en su *ser* [E]; éste es el *juicio absoluto sobre toda realidad efectiva*»[219]. No en vano hacia el final de la *Ciencia de la lógica*, al tratar de «La idea absoluta», cita expresamente Hegel, entre otros ejemplos, justamente el juicio anterior: «*lo singular es lo universal*»,

---

para el establecimiento de *principios regulativos* (cf. el «Apéndice a la Dialéctica trascendental. El uso regulador de las ideas de la razón pura»; *KrV* A 642/B 670-A 668/B 696).

218 *GW* 10.1: 72. Recuérdese lo dicho anteriormente del «juicio de cualidad» (o: «del estar», en *WdL*), como ejemplo de lógica de la *subsunción*.

219 *GW* 12: 88; cf. también *Enz.* [1830] § 146; *W*. 8, 287: «la realidad efectiva inmediata, en cuanto tal, no es desde luego aquello que ella debe ser, sino una realidad efectiva rota dentro de sí, finita, siendo su determinación (*Bestimmung*; el término significa también «destino». F.D.) ser consumida (*verzehrt*)».

el cual, irónicamente, correspondería a la famosa «proposición especulativa» del Prólogo de la *Fenomenología*[220]. Sólo que, ahora, en *WdL*, este tipo de juicios es resueltamente condenado: «La forma inadecuada de tales proposiciones y juicios salta empero a la vista. A propósito del juicio se ha mostrado ya que su forma en general, y sobre todo la forma inmediata del juicio positivo, es incapaz de captar dentro de sí lo especulativo y la verdad»[221]. En cambio, sólo un par de páginas después se afirma, con igual resolución: «El *silogismo*, y también lo triple, ha sido conocido desde siempre como la forma universal de la razón». Es verdad que al punto viene una importante matización al respecto, a saber: que el silogismo, al ser visto «como una forma enteramente exterior [se] dejaba indeterminada la naturaleza del contenido»; y además, «en sentido formal» venía desplegado dentro de la determinación «de la *identidad*, [así que] le falta el momento esencial, *dialéctico*, de la *negatividad*». Es verdad que: «dentro de la triplicidad de determinaciones, [...] el tercero es la unidad de las dos primeras determinaciones; pero como éstas son diversas, sólo *como asumidas* pueden estar dentro de la unidad»[222].

Tal es la limitación *intrínseca* del silogismo, lo que le impide pasar directamente a la Idea. Ciertamente, también en la *Enciclopedia* de 1808/09 se pasa tácitamente del silogismo a la Idea a través de la noción de «fin»; pero falta justamente el momento de la «naturaleza del contenido»: el mecanismo y el quimismo. De lo contrario, tendríamos un idealismo, oscilante en definitiva entre lo formal y lo subjetivo. Por su parte:

2) La segunda figura (silogismo de *inducción*) es: A-E-B (§ 67)[223].

Obsérvese al respecto el proceder dialéctico que sigue Hegel en la exposición silogística: la conclusión de la figura anterior es colocada en la siguiente como *praemissa major*, mientras que la correspondiente «mayor» de la figura anterior sirve ahora de *terminus medius*[224]. En este caso, como el singular (= E), que oficia ahora de *terminus medius* o *Mitte*, no había sido «probado» anteriormente (puesto que allí venía, efectivamente, sólo presupuesto), puede entonces ser un «ente» (*Daseyendes*) cualquiera, de modo que su valor es solamente el de una «suma» (*Allheit*); de ahí la *inducción*: mientras que haya un ejemplo

220 Véase mi «Propuesta de lectura de la "Proposición especulativa" de Hegel», en: *Hegel. La especulación de la indigencia*. Juan Granica. Barcelona 1990, pp. 13-109, espec. p. 91 s.

221 *GW* 12: 245.

222 *GW* 12: 247.

223 *GW* 10,1: 73.

224 Cf. § 64; *GW* 10,1: 72: «Con independencia de la posición que tengan los momentos contenidos en los silogismos, aquéllos han de ser retrotraídos a la forma recién indicada, que es la regla general de todos los silogismos».

o referente (E) que confirme que una determinación (A) hace al caso (B), puede sostenerse la validez (precaria) del silogismo. Pero lo que pierde éste en vigor *formal* lo gana en *contenido* (por eso la inducción es propia de las ciencias *experimentales*). Y en fin:

3) La tercera figura (silogismo de *analogía*) es: B-A-E (§ 69).

Si la figura anterior recogía y decía la verdad del juicio cuantitativo o de *reflexión*, ésta corresponde al juicio de *relación* o de *necesidad*, que culminaba en el juicio apodíctico (en *WdL*, a través del «juicio del concepto»), en el que toda realidad efectiva quedaba *rota*. Consecuentemente, esta figura silogística acaba igualmente por romperse, dispersándose en una *quaternio terminorum*. En efecto, en B-A-E, el término medio A tiene, respecto a B, la determinación de la singularidad, y en cambio, referido al extremo E, tiene en efecto la de universalidad (= A); en el razonamiento por analogía: «aquello que sólo vale de un singular [A *qua* E] viene tomado de manera universal»[225].

Así, como cabe apreciar, cada momento ha servido de término medio (B para la 1ª figura; E para la 2ª; A para la 3ª), resultando además en cada caso como conclusión (A para la 1ª figura; B para la 2ª; E para la 3ª), con lo cual se restablece, sólo que de manera cumplida (*erfüllt*), la figura original, primera (A-B-E).

Con ello, la forma *externa*, unilateral, del silogismo como mero artilugio del pensar se hunde. Pero en ese hundimiento encuentra su propio *fondo*, a saber: la *objetividad*, que ahora sale a la luz. Curiosamente, la Enciclopedia primeriza de Nuremberg menciona el término *como si* Hegel ya hubiera explicitado antes ese verdadero *terminus medius* o *Mitte* entre la subjetividad y la idea; un medio:

1) que *parecía* (en el sentido de *Schein* o «apariencia») en la Lógica del ser como *cantidad*, y más exactamente como «cuanto»,
2) que *aparecía* en la de la esencia justamente como «aparición» (*Erscheinung*), y más exactamente como «mundo fenoménico»,
3) y que *se manifiesta* al fin aquí, en la Lógica subjetiva, como *objetividad*[226].

225 § 69; *GW* 10,1: 73. Ahora es el término medio el que está «roto» (*die gebrochene Mitte*, cf. la obra homónima de J. van der Meulen. Meiner. Hamburgo 1958).

226 § 70; *ib.*: «Pero la universalidad, en cuanto término medio conforme a verdad, es la naturaleza interna y el concepto integro, en el cual tanto la unidad negativa: la subjetividad, como la *objetividad*, [o sea] el contenido y la particularidad del estar, se compenetran, siendo fundamento absoluto y conexión del ser dentro de sí y del estar» (subr. mio). Por lo demás, este cruce recíproco del ser y del pensar (*sensu lato*) es reconocido enseguida por Hegel como conclusión del proceso silogístico: «Lo inmediato precisa de mediación y procede (*hervorgeht*) únicamente de ella, al igual que, al revés, la mediación procede (*hervorgeht*) de lo inmediato. Cada uno de los silogismos constituye un círculo de recíproca presuposición, el cual, al ser el Todo, se enlaza consigo mismo» (§ 71; *GW* 10,1: 74).

Es más: la *recapitulación* se extiende ahora, *via negationis*, hasta recoger en cada caso el *ritmo* correspondiente a las esferas que componen la Lógica objetiva, precisando Hegel lo que *no* es la mediación silogística:

1) no es un «transitar (*Uebergehen*), como el devenir [propio] del ser (más precisamente, de la «existencia» como *Daseyn*);
2) no es un «producir» (o «sacar a la luz»: *Hervorbringen*), que sería lo propio de la esencia, a su vez escandida en los tres niveles de esta esfera:
   2.1) la «aparición» (*Erscheinen*) del fundamento (en cuanto algo inmediato);
   2.2) la «externalización» (*Äusserung*) de la fuerza (como actividad solicitada, o condicionada); y
   2.3) un «efectivo obrar» (*Wirken*) (como la causa, cuya actividad desaparece en el efecto o *Wirkung*)[227].

Sólo que, entonces, ¿qué es esa mediación, es decir: el Todo que se presupone a sí mismo recíprocamente? O mejor: ¿en dónde desemboca? Podemos adivinar la respuesta, porque Hegel no está haciendo aquí sino recopilar y condensar todos esos movimientos unilaterales: la inferencia silogística, al llegar a su plena *integridad*[228] y acabamiento (en los dos sentidos del término), no es sino el «fin» (*Zweck*), en cuanto que éste es: «una existencia» (*Daseyn*), pero producida, sacada a la luz, y teniendo como presupuesto tanto la «causa» como la «actividad» de ésta[229]. Ahora bien, según se ha advertido ya en varias ocasiones, esta «producción» de la existencia por parte de la inferencia silogística (la cual, además, parece hacer de la causa y su actividad instrumentos de su acción), a falta de la «caída» de la *subjetividad* en la esfera mecano-química, recuerda demasiado (bajo la capa de las determinaciones lógicas), si no a la

227 § 72; *ib.*

228 § 73; *ib.*: «El fin [...] es el concepto real (*reale*) que se realiza a sí mismo, tanto en conjunto como en sus partes, el silogismo entero (*der ganze Schluss*)».

229 § 72; *ib.* Recuérdese, de nuevo, que en *Phil. Enz.* pasa Hegel directamente, dentro incluso del apartado dedicado al «Silogismo», de la mediación silogística a la teleología, sin establecer lo que habría sido necesario para que el desarrollo fuera completo: el *Mechanismus* como restablecimiento del *ser* y del *estar* en la esfera del concepto, y el *Chemismus* como «asunción» (en el sentido positivo de «ser elevado») de la esencia en esa esfera. De lo contrario, parecería que el silogismo, en cuanto concepto desarrollado –enteramente desplegado–, o bien «crea» él mismo la materia sobre la que el fin va a ejercer su actividad (yendo así de la nada activa a la nada pasiva), o bien «es» él mismo esa materia, con lo que no se ve de dónde podría surgir esa «reflexión» del fin subjetivo sobre el objetivo. Son los dos extremos, fallidos, del idealismo o del materialismo vulgar. Por cierto, Hegel no menciona el término «fin» en este parágrafo, a pesar de ofrecer tácitamente su definición; pero el siguiente comienza: «El fin, considerado más precisamente (*näher*)...» (§ 73; *ib.*).

creación del mundo por parte del buen Dios[230], sí al menos a una suerte de panteísmo *partenogenético*, dado que afirma del «fin», en cuanto «silogismo íntegro», que: «se impulsa (*treibt*) a salir fuera de sí, a la existencia (*Daseyn*)»[231].

Esta tendencia a un idealismo *generador* (aunque no sea «creador»), que se irá atemperando desde luego a lo largo de los años de madurez, reaparece incluso allí donde se trasluce, como *in nuce*, la esfera de la objetividad, ya que en 1808/1809 da la impresión de que ésta surgiera de la actividad misma del fin, en lugar de que sea éste quien la presuponga, como en *WdL*. Véase el siguiente parágrafo, sobre la «realización» (es verdad que se trata de *Realisirung*, no de *Verwirklichung* o «efectiva realización») del fin: «Esta mediación es: 1) el fin activo, en cuanto causa eficiente, sólo que 2) a través de un medio (*Mittel*), que de un lado pertenece a lo subjetivo y del otro a la existencia u objetividad[232], y que viene puesto por la actividad en conexión con esta objetividad; 3) al obrar la actividad sobre la existencia inmediata[233], el fin se da a sí mismo, por la asunción [o cancelación] de aquélla[234], una objetividad mediada, producida (o sea: el fin cumplido, como producto artificial; F.D.)»[235].

230 Ya he indicado antes que, en *WdL*, entenderá Hegel el paso de la subjetividad a la objetividad como una metamorfosis lógica del «argumento ontológico» (véase *supra*, nota 128).

231 Es el punto 3) del § 73: *GW* 10,1: 74.

232 Se trata respectivamente de lo «inmediato» y de lo «mediato», conjugados formalmente dentro de la actividad quiasmática del silogismo. Cf. *supra*, nota 194. Por lo demás, aquí aparece el germen lógico del famoso tema de la «astucia de la razón» (véase *infra*, *GW* 12: 166).

233 He aquí una nueva oscilación. Hegel parece olvidar que es el silogismo el que, al autodeterminarse o particularizarse, se *impulsa* a salir de sí, a la existencia. Ahora parece presuponer que el *Daseyn* es previo. Lo más probable es que *quiera* decir que hay una «existencia» *fácticamente* inmediata (el resultado del acabamiento del silogismo, como premonición del libre «expedirse» de la Idea en y como Naturaleza) y otra producida por la actividad del fin, como se dice al final del § 74. Esa ambigüedad queda, si no enteramente resuelta, sí al menos paliada por la inclusión en *WdL* de la objetividad mecano-química, a la que tantas veces se ha hecho alusión.

234 Orig.: *dessen Aufheben*. Mucho depende en este caso de la versión que se elija: tras la lectura de las obras de madurez, yo traduciría desde luego: «su asunción», en el sentido de que la existencia inmediata (eso que llamamos «realidad externa») se conserva desde luego, por mucho que se desgaste al ser utilizada como «materiales» al servicio del fin subjetivo. Es más: en un pasaje paralelo de *WdL*, justamente célebre, Hegel alaba al medio (*Mittel*) por ser «algo más alto que los fines finitos de la finalidad externa [...]. En sus instrumentos posee el hombre la potencia sobre la naturaleza exterior, aun cuando él, según sus propios fines, *esté más bien sometido a ella*» (*WdL* 12: 166; subr. mio). Esta exaltación del término medio (en el silogismo) y del medio (en la teleología) contrasta con la recíproca mediación del fin subjetivo y el objetivo en 1808/09, efectuada dentro de la «conformidad interna a fin» (*innere Zweckmässigkeit*), lo cual permite al filósofo pasar sin más del «fin» a la *idea* en general y a la idea de *vida* en particular, ya que esa «conformidad a fin» es vista aquí casi como una *parte-*

Hegel comprende, pues, esa absoluta *autorrealización* (recuérdese en todo caso que *no* se trata de la creación de una realidad efectiva o *Wirklichkeit*) como una *interiorización del fin*: no sin forzar un tanto el argumento, puesto que, al fin y al cabo, el *producto* no deja de ser algo existente «ahí fuera», aunque mediado y producido. Pero él necesita (al menos en estos años primeros de Nuremberg) de esa «conformidad interna a fin» para poder pasar a la Idea. Como ahora hacemos también nosotros.

La Tercera Sección de la *Lógica* de la *Enciclopedia Filosófica* (1808ss.): *Doctrina de las ideas*, es bastante más breve[236]. A pesar del título, Hegel deja claro que se trata de una y sola Idea, subdividida en los momentos: «Idea de la vida», «Conocimiento», «Idea absoluta, o el saber»[237]. Examinaré brevemente los puntos principales: para empezar, la definición de «Idea» deja claro que sólo en ella se encontrará la verdad (o que sólo ella *es* la verdad)[238]. En efecto, el primer parágrafo de la sección deja claro desde el inicio ese punto: «La idea es el concepto adecuado (*adäquate*)[239], en el cual la objetividad es igual a la subjetividad, o sea que la existencia (*Daseyn*) corresponde al concepto en cuanto tal»[240].

---

nogénesis: «algo es, en sí mismo, recíprocamente tanto fin como medio, su propio producto, y este producto es el productor (*das Producirende*) mismo. Algo de tal índole es, él mismo, fin (o fin de sí mismo: de nuevo la ambigüedad; el texto reza: *ist selbst Zweck*, no *Selbstzweck*; pero se trata de apuntes tomados al dictado; F.D.)» (§ 78; *GW* 10,1: 75). El texto paralelo de *WdL*, con el que termina igualmente la teleología, es mucho más ponderado: «Esta identidad (del fin subjetivo y del fin producido, F.D.) es, de un lado, el concepto simple y así, justamente, objetividad inmediata; pero de otro lado, e igual de esencialmente, mediación; y sólo a través de ella, en cuanto mediación que se asume a sí misma, es [se da] aquella inmediatez simple; así, el concepto es esencialmente, en cuanto identidad que-es-para-sí, ser diferente de su objetividad que es-en-sí y tiene, por este medio, exterioridad, siendo empero, dentro de esta totalidad exterior, la identidad autodeterminante de la misma» (*WdL* 12: 172).

235 § 74; *GW* 10,1: 74.

236 *Phil. Enz.* §§ 79-98; *GW* 10,1: 75-79. En Rosenkranz: §§ 84-95; *W*. 4, 29-33.

237 Este último texto llama desde luego la atención. Es como si Hegel abrigara la pretensión de identificar el final de la Lógica Propedéutica con el de *Phä*, como si las vías de ambas obras acabaran convergiendo en (el) *absoluto*. En efecto, las primeras palabras del parágrafo son: «El saber absoluto (*Das absolute Wissen*) tiene...» (§ 98; *GW* 10,1: 79).

238 El resto de las determinaciones lógicas son *wahrhaft*, o sea: «conformes a la verdad», «de veras», etc. Sobre todo en *WdL* se mantiene Hegel relativamente fiel a esta precisión.

239 Recuérdese que la definición tradicional de la verdad es la *adaequatio intellectus et rei* (o bien: *intellectus ad rem*). Así, en S. Tomás, *Quaestio de veritate*, q. 1 a. 1 co. *Respondeo*.: «Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur [...] et sic dicit Isaac quod *veritas est adaequatio rei et intellectus*; et Anselmus in Lib. de veritate: *veritas est rectitudo sola mente*». Es probable que Hegel no tuviera inconveniente en aceptar las tres definiciones.

240 § 79; *GW* 10,1: 75.

1) *Idea de la vida*. Como cabe esperar del típico movimiento dialéctico en *espiral* (o más exactamente: «cicloidal»), lo primero recogido en esta más alta esfera es el *Daseyn* o la existencia inmediata. Tal es, de hecho, la definición correspondiente: «La vida es la idea en el elemento de la existencia»[241]. En cuanto «sistemas orgánicos», sus elementos «repiten», a su vez, los tres movimientos o ritmos de las tres esferas lógicas: exterioridad (ser), reflexión (esencia) y regreso en recogida (concepto): «1. Su ser universal, simple y ensimismado (*in sich* Seyn) en su exterioridad: *sensibilidad*; 2) estimulabilidad externa e inmediata retroactividad contra ella: *irritabilidad*; 3) regreso al interior sí de esa acción-efecto (*Wirkung*) hacia fuera: *reproducción*»[242]. En cuanto proceso de individuación («automovimiento de realización»), Hegel expone el triple proceso de: 1) «configuración del individuo dentro de sí» (por *Intussusception*, no por «yuxtaposición, es decir, no por incremento mecánico»); 2) «autodespliegue frente a la propia naturaleza orgánica»; y 3) «conservación de la especie (*Gattung*)»[243].

2) *Conocimiento*. En esta lección no hay un verdadero paso de la idea de vida a la del conocer. La exposición de la primera concluye con el «intercambio (*Wechsel*) de individuos [de la misma especie] y el retorno de la singulari-

241 § 80; *ib*.

242 Como en tantas ocasiones, lo que hace Hegel aquí es ordenar e integrar en su propio sistema nociones bien conocidas. En este caso, proceden de una conferencia celebérrima en la época (1793), pronunciada en la *Karlschule* de Stuttgart (la institución en que, poco antes, Schiller estudió Medicina): *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der Organisationen, die Geseze und Folgen dieser Verhältnisse*, de C.F. Kielmeyer (Hg. K.T. Kanz, Basilisken-Presse. Marburgo 1993). Como «fuerzas de lo viviente», Kielmeyer enumera «sensibilidad o sensitividad (*Empfindlichkeit*), irritabilidad o estimulabilidad, fuerza (o potencia: *Kraft*) de reproducción, de secreción y de propulsión» (cf. Mathias Grote, *Die Transformationen des Naturbildes in C.F. Kielmeyers Karlsschulrede*. Cultura 2 (2) (2007), 7-25; orig.: 2005, accesible en la Red). A su vez, Kielmeyer se entronca con esa división en una tradición ilustre, empezando por Albrecht von Haller (conocido en su vertiente poético-religiosa por los lectores del vol. I: *GW*: 143; *CL.I*. p. 331), en su *De partibus corporis humani irritabilibus et sensbilibus* (Gotinga 1752), cf. también : *Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Körpers* (Leipzig 1756): Hg. Karl Sudhoff. Leipzig 1922; y C.F. Wolff. *Theoria generationis*. Halle 1759. De todas formas, lo más probable es que Hegel supiese de esos «sistemas orgánicos» y de Kielmeyer a través de Schelling, que ya en *Von der Weltseele* (1797) había hablado de esas *Organisationen*, remitiendo al lector a la conferencia de Kielmeyer: «partiendo de la cual empezará sin duda a contarse en el futuro el inicio de la época de una historia natural completamente nueva» (*Sämmtliche Werke*. Hg. K.F.Schelling. Cotta. Augsburgo-Stuttgart 1851; I, 565). Véase el texto paralelo en *WdL*, *infra*: *GW* 12: 185-186.

243 *Phil. Enz*. § 82; *GW* 10.1: 76. El proceso se extiende de este parágrafo al § 88, con el que termina la exposición de la idea de vida (*GW* 10.1: 77).

dad a la universalidad»[244]. La definición de este segundo nivel es bastante convencional: «El conocimiento es la exposición de un objeto según sus determinaciones existentes (*daseyenden*), tal como viene comprehendidas en la unidad de su concepto»[245]. Siguen las divisiones habituales: definición, división, conocer analítico y sintético, y demostración. Y, de nuevo, no hay paso de este momento al último y supremo: la *idea absoluta*, sino más bien un salto brusco[246].

3) *Idea absoluta o El saber.* Ya se aludió al hecho de que el único y decisivo parágrafo remita *expressis verbis* al último capítulo de la *Fenomenología*. Comienza así: «El saber absoluto no tiene: 1) nada exterior [...] es el concepto que existe (*exitirende*) como concepto»[247]. 2) «se construye a sí mismo partiendo de sí mismo, en cuanto que él es [se da] como devenir, al exponer la oposición contenida dentro de él en forma de determinaciones del entendimiento, o sea como si fueran distintas, consistentes de por sí y reales»; (es el momento esencial, de la «reflexión»). Y en fin: 3) la dialéctica que les es propia a esas determinaciones reales no las presenta ya solamente como respectándose esencialmente unas a otras, sino como «pasando a su unidad». Y así: «Es partiendo de su [propio] movimiento negativo [como] resulta su unidad positiva, la cual constituye el concepto en su totalidad real (*realen*)»[248].

244 Es el último parágrafo de la «idea de vida» (§ 88; *GW* 10,1: 77). En *WdL*, el comienzo de «La ideal del conocer» es más coherente, ya que aquí se recurre a las distinciones (repitiéndolas y asumiéndolas en este cap. 2º de la 3ª sec.) de la sec. 1ª («Subjetividad»): «La vida es la idea inmediata, o la idea en cuanto *concepto* de la idea, aún no realizado en sí. En su *juicio*, la idea es el conocer en general» (*infra*. *GW* 12: 192).

245 § 89; *GW* 10,1: 78.

246 El último parágrafo de la «idea del conocer» termina más bien con una crítica al conocimiento matemático (espec. el geométrico), que remite a la más extensa y contundente crítica recogida en el Prólogo de *Phä* (cf. *GW* 9: 31-34; tr., pp. 101-107). En *Phil. Enz.*, la exposición de ese segundo momento concluye así: «La demostración tiene por tanto apariencia de cosa contingente, siendo su [carácter de] necesariedad solamente para la intelección (*Einsicht*), en vez de constituir el propio curso y la necesidad interna del objeto mismo» (§ 89; *GW* 10,1: 78).

247 § 98; *GW* 10,1: 79. Esta concisa definición recuerda desde luego las págs. finales de *Phä*: «En el *concepto* que se sabe como concepto, los *momentos* entran en escena antes que el *todo plenificado*, cuyo devenir es el movimiento de esos momentos» (*GW* 9: 429; tr., p. 911). En nuestro texto, la aparición del verbo *existiren* delata que el concepto no está entregado al tiempo, porque, como es sabido: «el *tiempo* es el *concepto* mismo que *está ahí* (da ist)» (*ib.*). En cambio, *existiren* implica una reflexión (justamente: el concepto que existe *en cuanto* concepto).

248 Son las últimas palabras de la Lógica de *Phil. Enz.* Adviértase el cuidado de Hegel por resaltar en todo momento que se trata de determinaciones «reales» o de la totalidad «real» (en el sentido de *realitas*, esto es: de contenido lógico), no *wirklich* («efectivamente real»).

Así termina la lección de Lógica contenida en la *Enciclopedia filosófica* (1808/09): una excelente y clara exposición, que allana sobremanera el camino —mucho más arduo, prolijo y extenso— de la *Ciencia de la Lógica*.

Ahora bien, si consideramos ese camino de manera retrospectiva, cabe observar que algunos trechos de esa *Landstrasse* —de la que al principio hablamos— no han sido todavia pavimentados en los primeros años de la enseñanza gimnasial. Y aunque, desde luego, la edición académica de las *lecciones propedéuticas* reproduce otros cursos (algunos fragmentarios; otros, más o menos repetitivos), no todos pueden ser relevantes para el propósito de esta ya larga Introducción, sino sólo aquellos que subvengan a esos puntos concretos.

Al efecto, ya hemos ido viendo que:

1) por lo que toca a la «Lógica del ser», se echa en falta en los cursos de 1808-1809 la exposición (e incluso la mención) de la tercera e importante sección, dedicada a la «medida» (*Mass*), más o menos solapada o sustituida por el tratamiento de la «infinitud»;

2) a la «Lógica de la esencia» parece faltarle justamente su centro, que a la vez sirve de mediación entre el «fundamento» y la «realidad efectiva», a saber: la segunda sección, dedicada a la: «Aparición» (*Erscheinung*); y en fin,

3) curiosamente, la «Lógica del concepto» (o sea: la transformación dialéctico-especulativa justamente de la Lógica *tout court*) es la menos elaborada; faltan:

3.1) una satisfactoria *dialectización* de las formas lógicas, que Hegel se encuentra en las exposiciones habituales como si se tratara de «cosas», o entidades osificadas y muertas[249];

249 Esa consideración de la Lógica como una *osamenta*, o peor: como una amalgama de «cosas» sueltas, puede ser en parte responsable del «silencio» —ya tantas veces mencionado— de Hegel entre 1812 y 1816. Del retraso en la publicación del vol. II se excusa tácitamente Hegel en la «Advertencia preliminar» con que se abre la «Lógica subjetiva»: «para la lógica del concepto se halla ahí delante un material plenamente listo y solidificado; cabe decir, un material osificado; y la tarea consiste en fluidificarlo y en volver a inflamar el concepto viviente que hay en tal estofa muerta» (*infra*, *GW* 12: 5). Ya en la «Introducción» general a *WdL* se había quejado Hegel de esos defectos: «Como en los juicios y silogismos se reducen las operaciones sobre todo a lo cuantitativo de las determinaciones, y se fundan sobre ello, queda todo basado en una diferencia exterior, en la mera comparación, viniendo a ser éste un proceder plenamente analítico y un cálculo carente de concepto» (*GW* 11: 23s., *CL.I.* p. 201). Esto, por lo que respecta a los *elementos*. Pero el método, e incluso la estructura misma de los textos de lógica, es cosa que le resulta aún peor, y de la que se burla donosamente en esa misma «Introducción»: «Pero con respecto a una cohesión interna, necesaria, las determinaciones de los apartados *no están sino yuxtapuestas*.

3.2) el establecimiento de un centro: la «Doctrina de la objetividad», que sirva a la vez de recopilación o «recogida» de las tres esferas de la «Lógica objetiva»[250], en trance de devenir Concepto; y por último,
3.3) una integración definitiva de la antigua *Ideenlehre* como tercera y última sección de la «Doctrina del concepto», consagrándose así la bipartición con respecto a los *respectos* (si se me permite el juego de palabras): lo subjetivo y lo objetivo como lados de lo «Lógico», y una tripartición con respecto a la escansión rítmica: transición, reflexión, desarrollo.

Con respecto a los puntos 1) y 2), y aunque ello suponga «saltarse» mínimamente el orden cronológico por mor del temático, en el manuscrito fragmentario *Mittelklasse Philosophische Vorbereitungswissenschaften: Logik* (1810/11)[251] encontramos ya una exposición que resume y anticipa con claridad las partes que faltaban del volumen I de la *Ciencia de la lógica* (seguramente por coincidir el curso con la redacción de la obra).

Muy significativamente, el fragmento comienza justamente por lo echado en *falta*. En efecto, el primer parágrafo[252] reza: «En la medida en que el cuanto queda asumido en lo infinito, ello significa entonces que la indiferente determinación externa, que es lo que constituye al cuanto, está asumida, convirtiéndose en una determinación interna, cualitativa»[253]. Esa intensa y más concreta vuelta de la cualidad, reincidiendo sobre el cuanto, es la medida. Y en efecto, en el manuscrito sigue al parágrafo el título: «C. LA MEDIDA»[254], la cual es definida así: «La medida es un cuanto específico, en la medida en que él no está determinado exteriormente, sino por la naturaleza de la Cosa (*Sache*), por la cualidad»[255].

---

como en un registro, y la *entera* transición *consiste en* que en un momento se dice: *Segundo capítulo*; o bien: "*ahora vamos a ocuparnos de los juicios*", y así» (*GW* 11: 26, *CL.I*, p. 201).

250 Respectivamente: *Mechanismus*, como «asunción» de la exterioridad del ser; *Chemismus*, que recoge y transfigura la reflexividad de la esencia; y *Teleologie*, que en la «acción recíproca» del fin subjetivo y el objetivo deja ver, como en un palimpsesto, la «realidad efectiva», a punto de reconocerse como «libertad». Sobre el tema, remito a mi artículo: *Hegel: la lógica del fin cumplido*. ER 6 (Sevilla 1988), 73-96.

251 Me referiré a él simplemente como *Logik* (1810/11).

252 La numeración, sin embargo, comienza por el § 29, escrito al margen derecho por una mano ajena; la razón es sencilla: al margen izquierdo se había escrito (y luego, tachado): «Segunda mitad completa de la Lógica» (cf. *GW* 10,1: 157, *ad lin.* 5). Pero la primera parte se ha perdido, o al menos no hay constancia de ella.

253 § 29; *GW* 10,1: 157.

254 Se sobreentiende, por lo dicho en nota 252, que faltan las dos primeras secciones: «Cualidad» y «Cantidad».

255 § 29; *ib.* Los dos parágrafos siguientes, muy breves, resumen la sección. Es interesante el

La segunda parte: «La esencia», viene dividida en:

1) Una primera sección es denominada: «Las determinaciones de la esencia» (convencionalmente: los ya mencionados «primeros principios»)[256]. Éstos aparecen, por así decir, de un pistoletazo. El único rastro de la *Reflexionslogik* (la cual sólo se expondrá en la «Lógica de la esencia», de 1813) viene registrado en § 35: «Dado que las determinaciones esenciales (posteriormente llamadas: «determinaciones de reflexión», F.D.) están contenidas en la unidad de la esencia, el estar de las mismas es un *ser puesto* (Gesetztseyn), e.d., que en su existencia (*Daseyn*) no son inmediatas y de por sí, sino mediadas. Son pues determinaciones del pensar, en forma de reflexiones»[257].

2) La segunda sección se titula: «Aparición» (*Erscheinung*), y se divide en «A. La cosa», «B. Aparición», dedicada en buena medida al par ordenado «forma / materia», cuya exposición desemboca, a través de la «*ley* del fenómeno» –único y débil rastro de «el mundo invertido»–, en la respectividad «forma / materia», quiasmáticamente recogida en cada uno de los extremos como: «C. La relación»[258]. No encontramos en su exposición sino los consabidos tres momentos de la futura «relación esencial»: «todo/partes, fuerza/externalización, interno/externo»[259].

3) Tampoco ofrece demasiada novedad (ni prospectiva ni retrospectiva) la sección tercera: «La realidad efectiva»: dividida según la habitual tríada kantiana de las *categorías de* relación: «sustancia, causa, acción recíproca»[260]. En cambio, resulta sorprendente el volvernos a encontrar, al final de la sección, con un: «Apéndice sobre las antinomias»[261]. Y esta vez, además, también la *cuarta antinomia* recibe breve atención. La definición general de la antinomia es inusualmente clara, por lo que merece ser reproducida *in extenso*: «Las categorías son determinaciones simples que no constituyen, sin embargo, los elementos primeros, sino que su simplicidad se debe únicamente a que, aun siendo momentos contrapuestos, han sido reducidos a ella. Así pues, en cuanto

último, por mencionar el famoso *salto cualitativo*: «En cuanto que la medida de una Cosa viene alterada, se altera la Cosa misma: algo desaparece al rebasar su medida, creciendo o decreciendo más allá de ella».

256 § 34-41; *GW* 10,1: 158-160.

257 *GW* 10,1: 158. Cf. el pasaje paralelo, al comienzo del segundo libro: «La esencia es, *primero, reflexión*. La reflexión se determina: sus determinaciones son un ser puesto, que a la vez es reflexión dentro de sí» (*GW* 11: 244; *CL.I*, p. 441).

258 Cf. §§ 49-54 (*GW* 10,1: 162-164).

259 §§ 55-62 (*GW* 10,1: 165-167).

260 Cf. §§ 63-77 (*GW* 10,1: 168-175).

261 Cf. §§ 78-92 (*GW* 10,1: 176-181).

una categoría tal viene predicada de un sujeto, si a la vez viene desplegada en virtud del análisis de aquellos momentos contrapuestos, entonces ambos son predicados del sujeto; de ahí las proposiciones antinómicas, cada una de las cuales tiene igual verdad»[262]. Por lo demás, la antitética se queda en la *mala infinitud*, como se dice respecto a la primera antinomia, en la cual: «ni el límite ni este [tipo de] infinito son algo verdadero; pues el límite es algo que ha de ser rebasado; y aquel infinito es sólo un [infinito] tal que a él le surge una y otra vez el límite, siendo su rebasamiento simplemente algo vacuo, negativo». En cambio: «La verdadera infinitud es la reflexión dentro de sí (la «reflexión absoluta», se dirá luego), y la razón no considera el mundo temporal, sino el mundo en su esencia y su concepto»[263]. En fin, al final es tratado aquí también, como se ha dicho (y por única vez), la «cuarta antinomia», resoluble en la «condición absoluta», en la que el par «condicionado/incondicionado» *repite* y recoge la anterior mala respectividad de infinito y finito. Por el lado –argumenta Hegel– en que lo condicionado ha de presuponer en definitiva una condición que no tenga en otra cosa su necesidad, sino que haya de serlo en y de por sí, entonces hay «un ser (*Wesen*) absolutamente necesario»; pero por otro lado, eso incondicionado está en conexión con la condición y, por ende, está comprehendido también él en la esfera de lo finito, de modo que se trata de una necesidad relativa y, por ende, de algo contingente[264]. Lo que queda sin explicar es el modo en que de esa última antinomia pueda darse –siquiera por inversión plena– la esfera del concepto[265].

262 § 78-92 (*GW* 10,1: 176).

263 § 82 (*GW* 10,1: 177). Recuérdese lo dicho antes respecto a lo inadecuado de proceder en Lógica con nociones como espacio y tiempo (véase *supra*, nota 217).

264 § 92; *GW* 10,1: 180s.

265 El lugar en *WdL* de la relación «condicionado / incondicionado» se encuentra todavía en la lógica del «fundamento» (cap. 3º de la 1ª sec. del L. II): «En *tercer lugar*, el fundamento presupone una condición; pero la condición presupone, precisamente en el mismo sentido, al fundamento; lo incondicionado es la unidad de ambos, la *Cosa en sí*, que, por la mediación de la referencia condicionante, pasa a la existencia» (*GW* 11: 292; *CL.I*, p. 498). Por lo conceptos utilizados para la resolución de la antinomia («necesidad *versus* contingencia») podemos remitirnos a la «lógica modal» de la «Lógica de la esencia» (cf. el cap. 2º de la sección 3ª, titulado provocativamente: «La realidad efectiva», que es como decir que ésta se resuelve en los modos en que es considerada; *GW* 11: 380-392; *CL.I*, pp. 604-618). En esta *Logik 1810/11* falta sin embargo el desarrollo dialéctico de la «relación absoluta», antes propuesta, pero sin conexión ni derivación. De nuevo, da la impresión de que, una vez que ha descubierto el desarrollo dialéctico gracias a las *antinomias* (dejando aparte el influjo de Fichte, claro está), Hegel no sabe muy bien qué hacer con éstas, hasta que las relega –como ya hemos dicho– a meras «Observaciones», dentro de *WdL*.

Sigue a estas consideraciones una tercera parte, dedicada a: «El concepto. Lógica subjetiva»[266]. En relación con las partes anteriores, es bastante anodina, y hasta confundente. En efecto, el § 94 señala: «La lógica subjetiva tiene tres temas principales: 1) el concepto, 2) el fin, 3) la idea»; y de esta última se dice que ella es «el concepto real (*realen*) u objetivo»[267].

Por ello, y como colofón de este examen de algunos textos propedéuticos de Lógica, procede que volvamos al curso de 1809/10: copiado al dictado, y relativo a: *Oberklasse Philosophische Enzyklopädie: Subjektive Logik*[268]. Es en general un excelente pequeño tratado, que sirve muy bien, además, como introducción especial al presente volumen II, dedicado justamente a la «Lógica subjetiva».

Por cierto, sigue llamando la atención que, incluso en época ya muy cercana a la redacción de la *Ciencia de la Lógica*, siga rotulándose el primer apartado de la «Doctrina del concepto»: «A. Entendimiento o concepto», como si se tratara del sentido formal y habitual del *solo concepto*, o sea: «la determinidad que comprehende dentro de sí las diversas determinaciones de una cosa». Y, como si volviera a Kant[269], termina el parágrafo *como si* conectara una facultad con su producto: «El entendimiento es la facultad de los conceptos, o sea el firme establecimiento de la determinación propia de algo»[270]. Ahora bien, en § 1 había sentado que esta parte de la Lógica es: «la ciencia del concepto en cuanto concepto o del concepto de *algo*»[271]. Parece que Hegel ha caído en el dilema de que, o bien la disyunción es inclusiva (*oder* como *sive*: «o sea»), y entonces la entera Lógica subjetiva sería una lógica del concepto, lo cual es inadmisible; o bien es inclusiva (*oder* como *vel:* «o por otra parte»), sólo que entonces también sería una lógica del mero entendimiento, porque, como acabamos de citar, el entendimiento es la facultad de los conceptos, en cuanto «determinación de algo». Encuentro una salida (algo forzosa, es verdad):

1) la primera parte de la «Lógica subjetiva» se presentaría *como si* sus conceptos (en realidad: momentos del único Concepto) estuvieran separados

266 § 93-135; *GW* 10,1: 181-195.

267 *GW* 10,1: 182. Adviértase que se trata de un manuscrito; así que, si hay un *lapsus calami*, habrá de ser del propio Hegel. Es obvio que el «concepto» en cuanto real y objetivo es justamente el «Objeto» (*das Object*, no *der Gegenstand*): el tema de la «Doctrina de la objetividad», que aqui sigue brillando por su ausencia.

268 Lo denominaremos: *Subj.Log.* En: GW 10,1: 263-309.

269 *KrV* A 160 / B 199: «Ahora bien, el entendimiento es la facultad de los conceptos».

270 *Sub. Log.* § 2; *GW* 10,1: 264.

271 § 1; *ib.*

entre sí, «firmemente establecidos», mientras que el proceder dialéctico de Hegel consistirá en disolverlos dentro de un único movimiento;

2) su segunda parte *parece* la aplicación del concepto a «algo»: de acuerdo con el texto mismo (excesivamente parco), ese «algo» serían las «ideas» (de nuevo, enunciadas en plural); de acuerdo al resultado maduro, en la *Ciencia de la lógica*, ese «algo» sería el Objeto (mecano-químico), como hemos dicho muchas veces, cuya exposición (la *Objektivitätslehre*) es lo que más se echa en falta en las lecciones propedéuticas.

Por fortuna, esta hipótesis se ve parcialmente corroborada en el curso de esta misma lección de 1809/10. Después de la división habitual en «concepto, juicio y silogismo», finalmente encontramos un atisbo de la futura sección segunda de este volumen II. En efecto, el examen de las figuras silogísticas concluye así: «Ha surgido pues, a partir de lo anterior, el concepto de una *inmediatez de la naturaleza*[272] o de diferencia cualitativa, que es a la vez en y para sí mediación: proceso y fin»[273]. Por fin encontramos aquí, bajo un término que puede ser considerado como sinónimo, una bipartición interna a la futura «Doctrina de la objetividad» (habida cuenta de que en varias ocasiones Hegel trata conjuntamente, como aquí bajo: «Proceso», lo mecanoquímico, en cuanto enfrentado a lo teleológico).

Sin embargo, y como hemos señalado en otras ocasiones, también aquí se deja notar un cierto regusto «idealista» (en el sentido vulgar del término; vulgar, claro, en filosofía). A pesar de la división en: «A Proceso» y «B Silogismo teleológico» (y ya es significativa esta última expresión), y a pesar de la nota marginal que acabamos de citar, Hegel *invierte* el orden, como si el solo silogismo tuviera como resultado el «fin» (*Zweck*), siendo en cambio el «proceso» (lo objetivo) producto o resultado de la actividad finalística. En efecto, sólo después de haber desplegado el fin en sus momentos (*subjetivo*, *mediado* en y por su transición a la objetividad[274], y *cumplido*) se pasa a: «II. La objetividad. A Pro-

272 Subr. mío. Al margen izquierdo hay una interesante anotación: «Realización del concepto. En el juicio, al igual que en el silogismo, el concepto es [se da] en una realidad inmediata (la existencia [*Daseyn*] indiferente del sujeto y del predicado, o bien de los extremos del silogismo entre sí y frente al término medio): lo objetivo es (*das Objective ist*, ¡por fin!; F.D.) [o consiste en] que estos momentos mismos lleguen a ser en ellos el Todo, siendo pues su inmediatez justamente eso: ser el Todo».

273 § 55; *GW* 10,1: 287. El punto central del mecanismo y del quimismo está constituido justamente por el «proceso» (respect.: *GW* 12: 136-142; 149-152).

274 Cf. § 70; *GW* 10,1: 290. Hegel utiliza el término (*Objektivität*) en este parágrafo *como si* fuera ya algo conocido (se supone que lo habría utilizado en sus comentarios orales). Por lo demás, se expone aquí brevemente el tema famoso de la «astucia de la razón», pero sin mentarlo, y privilegiando además «el lado de la subjetividad, la actividad mediadora».

ceso»[275]. Pero antes, y por si cupiera alguna duda, el examen de la Teleología termina con estas palabras: «El entero movimiento de esta realización del concepto es en general, por tanto, un hacer subjetivo (*ein subjektives Thun*)»[276].

El desarrollo procede, pues, de modo inverso al de la *Ciencia de la Lógica*: el «silogismo», dice Hegel, contiene tanto una mediación *subjetiva* de diversas determinaciones, que se hace *externa* por medio de un tercero (el instrumento), como una mediación *objetiva*, que tiene su fundamento en la naturaleza de los extremos que están en respectividad. Por lo primero, la intención del sujeto (su fin o *propósito*) se «encarna», digamos, en algo existente (el medio o *utensilio*). Por lo segundo, algo existente se torna o viene asumido en y como producto de un sujeto (el *fin cumplido*)[277]. Por lo demás, el desarrollo enuncia ya brevemente las vías que seguirá el «proceso» en la *Ciencia de la lógica* (según los dos primeros capítulos de «La objetividad»): 1) «el enlace mecánico, [que] es la mera composición de [extremos] que siguen siendo autónomos dentro de ella»; 2) el *medium*, «que aquí no es más que el elemento inmediato pero exterior de la unidad de ambos [e.d.: de los extremos del proceso]; 3) el «proceso neutral, la unidad de los extremos, que constituye el fundamento de su respectividad y de su entrada en el proceso»[278]. Sin embargo, después de esto reconoce Hegel que esa unidad: «no existe libremente de por sí antes del proceso. Éste es [en cambio] el caso del *fin*».

Con ello, parece que debiera efectivamente invertirse el orden: primero el mero mecanismo, resultado de la «apertura infinita» del silogismo; el proceso mecanoquímico, y por último el fin. Pero en la *Subjektive Logik* no ocurre desde luego. Al contrario, con esas palabras se da paso al parágrafo final de esta primeriza «Doctrina de la objetividad». Sospecho que esa ambigüedad se debe a que Hegel se cree de algún modo obligado a privilegiar la *actividad del sujeto agente*, como una acción efectivamente libre, no afincada (y por ende, obstaculizada al menos parcialmente) en la naturaleza, aquí transmutada lógicamente en objetividad. En efecto, el mencionado parágrafo termina *facilitándose* claramente el paso a la exposición de la idea de *vida*: «La actividad de este producto que se produce a sí mismo (*producirenden*) es, por ende, autoconservación: lo que se produce (o se pone ahí delante: *bringt* ... hervor, F.D.) no es sino lo que ya está ahí»[279].

275 *GW* 10,1: 291-296. A pesar del signo «A», sólo se trata en estas páginas del proceso.
276 § 72; *GW* 10,1: 291.
277 Se trata de una interpretación mía, intentando no forzar demasiado el sentido del pasaje de este oscuro § (sin número: siguiente al § 62), dedicado al sentido del *silogismo* teleológico.
278 Resumo §§ 73-77; *GW* 10,1: 292-295.
279 § 78; *GW* 10,1: 296.

De este modo accedemos al fin a: «C. Doctrina de las ideas». Se trata de un apartado extenso y muy bien articulado[280], en el que nos aguarda una última sorpresa, que, por cierto, parece confirmar la sospecha de «idealismo *subjetivo*» que hemos visto alentar en diversos pasajes de la *Propedéutica*. Hegel va preparando gradualmente en los tres primeros parágrafos de presentación la exposición de la primera idea (o mejor: del primer momento, inmediato, de la idea). Así, se dice que: «La idea es lo verdadero objetivo, o [sea] el concepto adecuado, en el cual la existencia corresponde a su concepto, de tal modo que en aquélla no hay nada que no venga determinado por el concepto que ella inmora»[281]. Ahora bien, esta primera presentación (del lado del pensar, diríamos) viene equilibrada por la siguiente (del lado del ser): «La idea es lo verdadero objetivo, a saber: una realidad efectiva que no está fuera de su representación o concepto, sino que corresponde a su propia concepto, o sea que es tal como ella debe ser en y para sí, conteniendo este su propio concepto»[282]. Pero es en el tercer parágrafo donde comienza a entreverse la sorpresa. En lugar de proceder, como de costumbre, a una suerte de *síntesis* de los dos respectos de la verdad, Hegel profundiza ahora más bien en la *distinción* de ambos, dando por vez primera (y poco menos que única) *carta de admisión* (si es que no de «naturaleza») al «ideal», dentro de la «Lógica». El texto reza literalmente así: «La idea es más lo verdadero, considerado según el respecto del concepto; el ideal, la idea según el lado de la existencia (*Existenz*, no meramente *Daseyn*); pero una [existencia] tal, que es conforme al concepto. Es pues lo efectivamente real en su más alta verdad».

¡No parece sino que, por un momento, este sobrio y a las veces árido pensador se hubiera dejado seducir por algunos cantos de sirena de la *philosophia perennis*! Pues, ¿qué otra cosa sería el «ideal» del que aquí se habla, sino la fusión, en la contemplación, de la belleza y el bien, como en el cap. XI de la *Vita nuova*, de Dante, al hablar éste de la belleza de Beatrice?[283]. Es el propio Santo

280 Comprende §§ 79-113; *GW* 10.1: 297-313.

281 *Subj. Log.* § 79; *GW* 10,1: 297. Una definición, ésta, de «verdad» como *der adäquate Begriff*, que ya conocemos por *Phil. Enz.* (cf. *supra*, nota 239).

282 § 80; *ib.* O dicho de otro modo: la primera definición pondría el énfasis en el concepto (como si dijéramos: *veritas est adaequatio rei ad intellectum*); la segunda, en el ser (*veritas est adaequatio intellectus ad rem*).

283 «Digo que cuando ella aparecía en cualquier parte, [...] ningún enemigo me quedaba; por el contrario, venía mí una llama de caridad, [...] y si alguien entonces me hubiese preguntado cualquier cosa, mi respuesta habría sido solamente: 'Amor', con el rostro vestido de humildad» (*Dico che quando ella apparia da parte alcuna [...] nullo nemico mi rimanea, anzi mi giungnea una fiamma di caritade, [...] e chi allora m'avesse domandato di cosa alcuna, la*

Tomás, al hablar del trascendental *pulchrum*, lo identifica y al punto lo distingue *formaliter* de *bonum*: «pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem», dice, saliendo como si dijéramos al *aire libre socrático*. Pero: «Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam» (y por tanto lo acerca más a la *verdad*, como hace aquí Hegel). En cambio: «bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt»[284]. Aún en mayor consonancia con Hegel se halla San Alberto Magno, en el *Opusculum de pulchro* (por cierto, antes atribuido a Santo Tomás), cuando trata de lo bello como *splendor perfectionis*: «En general, la noción de lo bello consiste en el resplandecer de la forma (*resplandentiâ formae*) por encima de las partes proporcionadas de materia, sobre las distintas fuerzas, o sobre las acciones»[285].

Tanta algarada no es para menos (aunque se trate, lamentablemente, casi de un *hápax* en la obra hegeliana[286]). En efecto, el primer capítulo de la *Ideenlehre* de la *Subjektive Logik* se titula: «A. IDEA DE LA VIDA O DE LA BELLEZA». Pero solamente el primer parágrafo del capítulo trata por extenso de esta equiparación: «La vida es la idea en su existencia inmediata, por cuyo medio entra en el campo del fenómeno o del ser, que está determinado de manera mudable, múltiple y exterior, y se enfrenta a una naturaleza inorgánica; la exposición de la vida en su libertad o abstracción de la exterioridad contingente y menesterosa es lo viviente en cuanto figura (*Gestalt*) ideal, o sea como belleza»[287]. Evidentemente, Hegel se mueve aquí en las aguas del platonismo. Quizá se acor-

mia risponsione sarebbe stata solamente 'Amore', con viso vestito d'umilitade). Dante Alighieri, *La vida nueva*; Guido Cavalcanti, *Rimas*. Siruela. Madrid 2004, pp. 52-53.

284 *Summa theol.* Iª, q. 5, a. 5, ad 1. El lado subjetivo queda también claro en estos mismos pasajes: «pulchra enim dicuntur quae visa placent».

285 En: *Opusculum de Pulchro et de Bono*. (*ThomaeAquinatis opuscula Omnia*. Ed. P. Mandonnet. P. Lethielleux. París 1927, vol. 5); véase: José R. Sanabria, *Trascendentalidad de la belleza en el pensamiento de Santo Tomás*. SAPIENTIA. XXIX (1974), 185-206, esp. p. 198. En la *Summa*, S.Tomás señala como notas integrantes de lo bello: *integritas, perfectio, claritas* (*S.Th.* Iª. q. 39, a. 8, c). Por lo demás, la fórmula ofrecida por M. Febrer, en su *Metafísica de la belleza*, podría ser suscrita por el Hegel de *Subj. Log.*: «*Adaequatio rei perfectae et intellectus*» (REVISTA DE FILOSOFÍA 19, CSIC. Madrid 1946, 561).

286 Casi, porque en la *Logik (Mittelklasse) 1810/11* se encuentra también esta concepción, y en términos parecidos: «La idea, en la medida en que el concepto está unido inmediatamente con su realidad [...] es la vida; expuesta tanto como vida espiritual o como vida física, liberada de las condiciones y restricciones de la existencia contingente, es lo *bello*» (§ 134; *GW* 10,1: 261).

287 *Subj. Log.* § 83; *GW* 10,1: 298. En la *Nachschrift* de V. von Kehler (1826) sobre *Filosofía del arte o Estética*, seguirá Hegel atribuyendo esa función «limpiadora» (y aun depuradora) al arte: «Aquello que es lo eterno en la historia lo libera luego el arte completamente de estos accidentes sensibles, y, así nos hace presente (*vergegenwärtig*) la idea» (ed. de D. Hernández. Abada. Madrid 2005, p. 99s.).

daba de que él mismo había escrito antes, cuando era joven (aunque lo hiciera, como sus alumnos de Nuremberg, al dictado): «Por último, la idea que a todas unifica, la idea de la *belleza*, tomado el término en el más alto sentido platónico. Estoy convencido de que el acto supremo de la razón, aquel en el que ella comprehende a todas las ideas, es un acto estético, y de que *verdad y bien sólo en la belleza* están hermanados»[288].

Pero sabemos que en la *Ciencia de la lógica* no hay lugar para la belleza. Del antiguo *trascendental* (si es que lo era, porque aún eso es una *vexata quaestio*) ya no se encuentra el menor rastro en la «Idea de la vida», y la del «conocer» se divide por gala en dos: «conocer» (o sea: lo verdadero, *verum*) y «bien» (*bonum*)[289]. El ideal se refugia en las obras de arte, transfigurándolas desde dentro, por así decir[290]. El problema estaba, seguramente, en que, de seguir las concepciones de la *Subjektive Logik*, la belleza había de ingresar en el proceso de la vida, como un «*sistema orgánico*» sometido al «proceso de configuración», a la lucha contra la naturaleza «inorgánica» y a la conservación de la especie[291]. Por lo demás, ¿quién o qué garantizaría esa «limpieza» de la basura sensible? Si surgiera de la naturaleza misma (aun imbuida del dios: *spiritus intus alit*), entonces, ¿dónde quedaría su impotencia ante el concepto? Y si la operación de limpieza fuera realizada por los hombres en la historia (que será la doctrina triunfante en el Hegel maduro), entonces su *locus encyclopaedicus* no deberá estar en la *Lógica*, sino en la *Filosofía del espíritu*, que es donde definitivamente será ubicado el ideal de la belleza.

De todas formas, es claro que Hegel estaba armando en el «taller» de Nuremberg la estructura lógica (y enciclopédica) del sistema a partir de muchas piezas distintas, como si de un gigantesco *puzzle* se tratara (con la gran diferencia de que no había modelo para seguir; o peor aún, *no* había que seguir los modelos entonces vigentes). Y la prueba está en que, aproximadamente en la misma época en que estaba *ensayando* la entrada de la belleza en la Lógica, la estaba ya ubicando en «El espíritu en su exposición pura. a) *El arte*» (según el *System der besondern Wissenschaften 1810/11*, del que poseemos un *Diktat*). La idea de la belleza es expulsada de la Lógica, pero encuentra –desde el punto de vista del *contenido*, no de la forma– un más alto acomodo: «Lo bello, en y para

288 Se trata, claro está, del celebérrimo pasaje del (mal) llamado *Ältestes Systemprogramm des detuschen Idealismus*, ahora recogido en la ed. acad. como el fragmento: «EINE ETHIK...» (*GW* 2, 616).

289 Cf. *infra GW* 12: 192-235.

290 Cf. *Estética* (cit. *supra*, n. 287): «I. Parte general. A. Sec. 1ª, 2.»; pp. 115-127.

291 §§ 84-91; *GW* 10,1: 298-301.

sí mismo, es objeto del arte, y no la imitación de la naturaleza en cuanto tal; pues la naturaleza misma es una imitación temporal y no libre de la idea, la cual, nacida del espíritu a una forma natural digna de ella, se convierte en ideal»[292]. Y así, ese buen luterano pudo descansar en paz, sin temor a verse avasallado por la belleza de los cuerpos naturales, o por su imagen.

Poco más queda por decir de los cursos propedéuticos de Nuremberg, salvo añadir quizá que, todavía en la Pascua de 1810 (según se apunta expresamente en el *Diktat* de la *Subjektive Logik*), sigue creyendo Hegel en que la Idea (luego denominada: «absoluta») es en realidad el mismo «saber absoluto» con que concluía la *Fenomenología del Espíritu*: una señal más de la preponderancia de lo subjetivo sobre el *puro éter subjetivo-objetivo* que se intentará hallar en la calma región de lo especulativo. Sin embargo, todavía aquí este curso de Lógica concluirá con: «C. Idea del saber o de la verdad filosófica», plasmada en § 109: «El saber absoluto es el concepto que se tiene a sí mismo como objeto y contenido, con lo que es su propia realidad, o la realidad efectiva, en cuanto conocida como siendo en y para sí idéntica con el concepto; es, pues, el saber de la idea real»[293]. Adviértase, con todo, la ambigüedad final: el saber, ¿es el saberse de sí mismo en lo otro de sí, o es saber *de algo*, como él mismo ha reconocido? Bien puede ser el concepto su propia *Realität*, o sea, ser él mismo su propio contenido... *lógico*; pero: *¿quién* o qué *conoce* que es también la *Wirklichkeit* (¿la única realidad efectiva *de verdad*?)[294]. Preguntas inquietantes, éstas, que nos tientan por un lado al *deísmo* y, por otro, a ese *monismo* que al principio rechazábamos para Hegel. Por eso puede ser más tranquilizador, para concluir este *itinerario* sobre la trabajosa génesis de la *Ciencia de la lógica* en el período de Nuremberg, reproducir el

292 *GW* 10,1: 363.

293 § 109; *GW* 10,1: 307.

294 Por cierto, en la versión paralela de *Werke*, y en exacta concordancia textual con los manuscritos reproducidos por Eva Ziesche (N 114), se añade un extenso parágrafo final (no está en *Subj. Log.*), del que puede ser interesante dejar constancia. Helo aquí: *Begriffslehre für die Oberklasse*, § 87: «El progreso a ulteriores conceptos o a una nueva esfera viene deducido, y es necesario, por la [esfera] precedente. El concepto, que vino a hacerse realidad, es a la vez, de nuevo, una unidad, la cual tiene que exponer en sí el movimiento de la realización. Ahora bien, el desarrollo de la oposición contenida dentro de aquél [del movimiento] no es una mera disolución en los momentos [se entiende, por el § anterior: los momentos de: «el curso del conocer subjetivo» y «el movimiento propio de la Cosa misma», F.D.] desde los que ha venido a darse ese desarrollo, sino que ellos tienen ahora otra figura, por el hecho de que han sido atravesados por la unidad. En el nuevo desarrollo son ellos ahora, en cuanto [algo] puesto, lo que ellos son por su respectividad recíproca. Con ello, han alcanzado una nueva determinación» (*W.* 4, 161).

parágrafo, mucho más sobrio, con el que concluye la *Logik 1810/11*, de la *Mittelklasse Philosophische Propädeutik* (como se ve, también aproximadamente de la época de la *Subjektive Logik*). Y con el que, por cierto, nos sentimos ya casi en casa. Si es que se puede hablar de casa cuando se acerca uno a esta tremenda arquitectura (si es que no organismo *viviente, suo modo*). Pero en fin, este último final (también cronológicamente) es más apacible y equilibrado, aunque quizá inabarcable, incluso para Hegel: «la idea absoluta es el contenido de la *ciencia*, a saber, la contemplación del universo (*Universums*), tal como éste es conforme en y para sí al concepto, o la del concepto de razón, tal como él es en y para sí, y tal como él es, en el mundo, objetivo, o sea, real (*objektiv oder real*)»[295].

6. Un largo período de silencio académico: *de Concepto ipso silemus*

Sólo me queda una pregunta (lo digo para tranquilizar al lector, si es que alguno ha quedado, tras atravesar conmigo los múltiples intentos de Hegel por avizar algo así como *das Logische*: «lo Lógico», la contemplación del *Universum*). Pero ya advierto de antemano que no podré contestarla. Hela aquí: ¿por qué el prolífico Hegel (que además siempre anda azacaneado, probando aquí y allá cómo expresar mejor el Todo, sospechando con un escalofrío que eso es imposible, pero que habrá que intentarlo), cómo un hombre inquieto como él –digo– necesitó cuatro años (si es que no algo más) para publicar el segundo volumen de la *Ciencia de la Lógica*, que es lo que ahora nos ocupa? Ya he ido señalando, como piedras indicadoras del camino, algunas de las posibles razones que se me ocurren. Pero la verdad es que no tenemos testimonios fidedignos de por qué Hegel guardó silencio *académico* durante esos años.

Lo único que tenemos, y que pueda ofrecernos cierta garantía, es la *correspondencia* sostenida durante el período. Probemos pues a acercarnos a ella, *pedem aliquantulum*, para ver si, aquello que la Ciencia nos niega, pueda quizá ser entrevisto en cambio en base a las confesiones ofrecidas por el hombre Georg Wilhelm Friedrich Hegel, o por sus corresponsales.

Como ya se ha indicado tantas veces, el optimismo casi inextinguible que urgía a Hegel a anunciar la próxima publicación del Sistema, y para empezar de la Lógica, se aprecia ya claramente en una carta a Niethammer, de 10 de octubre de 1811: «Espero poder hacer –confiesa al superior, protector y amigo–

295 § 135; *GW* 10,1: 262.

que mi trabajo sobre la lógica salga a la luz en la próxima Pascua; después le seguirá mi psicología»[296]. No deja de extrañar esta alusión a la psicología: aunque seguramente se refiera a la *Bewusstseinslehre* o *Geisteslehre* (de la que he aportado algunos ejemplos), ¿quería decir con ello, acaso, que tenía la intención de reformular la *Fenomenología* publicada tan sólo cuatro años antes? No parece posible. Más bien cabría pensar en que la *reducción* de esa obra a sus cuatro primeros capítulos parecía «exigir» de suyo que se procediera después a una exposición de la *razón*, la cual había sido desviada por los derroteros del cap. V hacia otros caminos, alejados del ahora incipiente *Sistema de la ciencia*.

Sea como fuere, nuestro empeño es otro: rastrear las posibles indicaciones sobre la publicación de la *Ciencia de la lógica* como «segunda parte» del Sistema (al menos, por entonces). Y en este caso, el escrito citado sí que aporta algunos indicios interesantes. Hegel incluso insinúa que –haciendo caso a los consejos del amigo– hasta podría atreverse a escribir algo a nivel popular: «En el otoño, bien puede ser que mis trabajos para las lecciones hayan adquirido una forma más popular y menos rigurosa, más cualificados en su tono para ser un manual de tipo general, y apropiados para la enseñanza en el *Gymnasium*, pues a cada año me siento más condescendiente, y sobre todo este año, desde que soy un hombre casado»[297]. Por otra parte, reconoce no tener muy claro cómo ofrecer ejercicios prácticos en el «pensar especulativo» [que es lo que le pedirá Van Thaden; véase más abajo]. «Hacer ejercicios prácticos incluso en el caso del pensamiento abstracto [se refiere a la lógica formal] es extremadamente difícil; pues en el del empírico, dada su multiplicidad, lo que se hace es distraer en la mayoría de los casos. Es como aprender a leer: no se puede empezar a leer de golpe palabras completas, según se han empeñado unos superlistos pedagogos, sino que hay que empezar por lo abstracto, por las letras sueltas. Así, en el pensar, en la lógica, lo más abstracto es precisamente lo más fácil de todo, pues es enteramente simple, puro y sin mezcla. Sólo después, poco a poco, se puede avanzar hacia ejercicios del pensamiento en lo sensible o concreto, cuando esos simples sonidos (*Laute*) se han consolidado adecuadamente en sus distinciones».

Meses después, escribe de nuevo a Niethammer[298]. Le avisa de que los aproximadamente 30 pliegos de «la lógica metafísica u ontológica» estarán impresos para Pascua, precisando: «son solamente la *primera* parte, y todavía

296 Carta 196; *Br.* I, 388s. (desde ahora me limitaré a adelantar el número de la carta, para evitar repeticiones).
297 Carta cit.; *Br.* 1, 390.
298 198 (5.2.1812); *Br.* 1, 393.

no contienen nada de la habitualmente llamada lógica». Y a continuación hallamos ya un primer indicio de la *travesía del desierto* que él tendrá que hacer, hasta conseguir dominar (y hasta *poner en su sitio*) a la lógica (no a eso que antes se llamaba *Ontologia* o *metafísica*). Y lo hace según su hipocondríaca costumbre: quejándose: «No soy ningún académico [o sea, profesor universitario, F.D.]; para que [la obra tuviera] la forma conveniente, yo habría necesitado todavía un año, pero necesito dinero para vivir».

Por fin, poco después confirma la aparición de la *Ciencia de la Lógica* para «este mes de Pascua» (de 1812). ¡Pero lo hace como si se tratara de *toda* la obra!: «Contiene –dice– el libro primero, *el ser*, una parte de la ontología; el libro segundo, la doctrina *de la esencia*; el libro tercero, la doctrina *del concepto*»[299]. Por lo demás, insiste después en la dificultad de hacer prácticas en la lógica: «Por ejercicio práctico en el pensar especulativo no sé entender otra cosa que el tratar puros conceptos realmente efectivos en su forma especulativa, y eso no es sino la mismísima lógica. El pensamiento *abstracto* –el concepto abstracto del entendimiento en su determinidad– puede o [incluso] debe preceder al especulativo; pero la serie de aquéllas es a su vez un todo sistemático. La enseñanza en el *Gymnasium* podría limitarse a esto». (Y hasta reconoce que allí se enseña demasiada filosofía, y que, si por él fuera, incluso la suprimiría para la Clase Inferior, supongo que para regocijo de los alumnos del *Aegidianum*).

Por otra parte, P. van Ghert (a la sazón, Secretario del Tribunal de Justicia y Juez Suplente del Tribunal de Primera Instancia de Amsterdam) escribe desde esa ciudad a Hegel el 24 de junio de 1813, en contestación a una carta del filósofo, que se ha perdido[300], y en la que éste –siempre tan optimista– le habría avisado de la pronta publicación del segundo volumen. El amigo le da cuenta allí de su intenso interés por la Lógica: «Me ha producido una extraordinaria alegría saber por su última carta, tan agradable, que el entero sistema de la Lógica debía aparecer hacia Pascua [se entiende: de 1813, F.D.]». Pero *no puede tratarse* en absoluto de un mal entendido. Pues el 18 de diciembre de 1812, era el propio Hegel quien había escrito a van Ghert[301], confiándole: «la segunda parte del primer volumen (o sea, la «Lógica de la esencia»; F.D.) aca-

299 200 (*Br.* 1, 397). Por lo que hace al segundo libro: la «Lógica de la esencia», comunica a Niethammer (21 de mayo de 1813) que la obra estaba ya impresa en diciembre de 1812 (Carta 219; *Br.* 6). De modo que ya no le quedaba sino redactar la «Lógica subjetiva».

300 Pero por las alusiones contenidas en la carta 240 (de 4.10.1814; *Br.* 2, 39), sabemos que la misiva era del 18 de diciembre de 1812, a la que ahora nos referimos.

301 215; *Br.* 1, 425.

baba de imprimirse»; y le expresa su deseo de que la *Buchhandlung* (Schrag: como de costumbre en la época, librero y editor, a la vez) le envíe pronto un ejemplar. Y continúa: «el 2º volumen, que constituye la culminación (*Beschluss*) y contendrá la habitualmente llamada Lógica, debe aparecer hacia Pascua». De todas formas, le debió de asaltar algún escrúpulo, porque escribe al margen: «sin duda, no antes de Pascua (*ohne Zweifel erst bis Ostern*)». Y tenía razón: fue mucho después de esa Pascua.

En todo caso, dilaciones y confusiones se entrelazan en este baile de deseos y promesas. Por ejemplo, el propio van Ghert (que seguramente confunde la «Lógica de la esencia» con la obra íntegra) añade en la carta citada: «He visto en el *Moniteur Universel* de hace ocho días que la entera Lógica ha aparecido efectivamente». Por eso, confiesa: «ardo de curiosidad por leerlo [el todo de la lógica] y estudiarlo». Y luego le cuenta cómo los profesores holandeses andan revueltos y extrañados con eso de que ser y no ser sean lo mismo, confundiendo la filosofía con el sentido común; y concluye: «*odi profanum vulgus et arceo*», o sea: «odio al vulgo profano y lo aparto de mí»[302].

Y poco más: incluso la correspondencia, tan nutrida antes, se va espaciando, como el vals de Debussy: *la plus que lente*. Hasta que el estallido de los cañones, que retumban por toda Europa hasta llegar a la pequeña ciudad francona en la que Hegel va puliendo una y otra vez el modo (¿definitivo?) de pensar de los hombres, le hace recordar, sobresaltándolo, que él una vez, en 1801, había celebrado –sin decir su nombre– a un «gran hombre» que estaba rompiendo la costra del orden establecido, para impulsar un pueblo de hombres libres[303]. Mientras que, ahora, todo parecía haber sido en vano. Es una bella carta (dirigida, claro, al amigo Niethammer, que pronto vería peligrar también su puesto) que registra, más asombrada que dolida, un acontecimiento terrible, la caída de Napoleón: «Han sucedido grandes cosas entre nosotros. Es un espectáculo prodigioso[304], eso de ver cómo un enorme genio se destroza a sí mismo.– Eso es lo más trágico que existe (*ein enormes Genie sich selbst zerstören*

302 La locución procede de Horacio, *Carmina* 3, 1.

303 Cf. *supra*, nota 76.

304 Orig.: *ungeheueres Schauspiel*. El adjetivo puede significar también: «descomunal, monstruoso». Quizá también se acordara en ese momento Hegel de cómo había celebrado el gran Kant: «La revolución de un pueblo rico de espíritu [...] que puede lograrse o fracasar; [...] pero esta revolución, digo, encuentra sin embargo en los ánimos de todos los espectadores (que no estén implicados en este espectáculo [*Spiel*]) una *participación*, según el deseo, estrechamente rayana con el entusiasmo» (*Die Streit der Facultäten*. Akademie Textausgabe, cit.; VII, 85).

zu sehen.—Das ist das tragikotaton, das es gibt)». Es dable pensar que esa caída debió de perturbar a Hegel, al menos por un tiempo.

Y también lo perturbaba algo más prosaico: derribado Napoleón, su amigo Niethammer no habría de durar nada en Munich. Las fuerzas de la reacción ya se estaban preparando para «limpiar» Baviera de intelectuales francones, embutidos por la fuerza en el cuerpo católico y agrario del antes piadoso Ducado. Así que el buen Hegel ya tenía otras preocupaciones, aparte de las puramente teóricas. Como antes, y quizá con mayor incertidumbre aún, había que pelear por un puesto. Y el Rector de Nuremberg quería volver desde luego a una Universidad (por cierto, ya no podía contar con Schelling para que lo ayudara, aparte de que éste andaba sumido a la sazón en las oscuridades de *Die Weltalter*). Así que se acuerda de su antiguo amigo Paulus (con quien había colaborado en Jena en la edición de Spinoza), y le escribe una carta *omnibus*, en la que se trasluce la prisa y aun la desesperación de Hegel por escapar del *Gymansium* (del que, por lo demás, tampoco poseemos cuadernos significativos a partir de 1811, por lo que no cabía colegir de ahí la razón de que no escribiera la Lógica). En fin, ésta es la carta-*curriculum* de Hegel (algo humillante para tratarse de un Hegel[305], a decir verdad): «Ya sabe Vd. por mí mismo que no sólo me he ocupado de literatura antigua, sino también, y mucho (*zu sehr*), con las matemáticas, y últimamente (*neuerlich*) con el análisis superior y el cálculo diferencial, así como con física, historia natural y química, como para dejarme arrebatar por el torbellino de la filosofía natural (*Naturphilosophie*), que filosofa sin conocimientos y en virtud de la imaginación, teniendo por pensamientos incluso las vacías ocurrencias de la falta de sentido»[306].

La respuesta de Paulus es interesante (también para nuestro tema, porque le insta a que se apresure a publicar el volumen II de la Lógica, si quiere conseguir una cátedra universitaria). Para empezar, una mala noticia: Jakob Fries, el archienemigo, enseña en Berlín, y precisamente Lógica, Metafísica y Física: «una triaca que apenas si da para nutrir a un hombre». Pero luego le expresa su confianza en un feliz desenlace, propiciado por la terminación del *magnum opus*: «Yo, en cambio, le doy las gracias de corazón por la segunda parte [de la Lógica; se refiere a la «Doctrina de la esencia»], deseando que pronto le siga el *finis coronat opus*»[307].

305 En inglés, «Hegel» se pronuncia casi igual que *eagle*: «águila». Claro que, en dialecto suabo, también podria sonar como *Igel*: «erizo».

306 235 (30.7.1814); *Br.* 2, 31. Todo esto lo dice para ver si Paulus le puede ayudar para ir a Berlín: la plaza estaba vacante desde la muerte de Fichte, o a Halle.

307 236 (16.8.1814); *Br.* 2, 32.

Pero para ello faltaba todavía mucho tiempo. Hegel se queja (¿cuándo no?) de que su ocupación con el rectorado no le deja trabajar en paz. En carta a Frommann (el influyente amigo y editor), confiesa a éste: «Mi nueva función oficial (*Amtsgeschäft*) me ha dado este año bastante quehacer». Le asegura que seguirá de rector, pero que no aceptará el puesto de *Schulrat* («Inspector de Enseñanza»), que le habían ofrecido: «Eso –dice– sería como empezar una nueva carrera: pero las ciencias y la enseñanza, en mi puesto actual, confirman la inclinación que prepondera en mí, así que yo consideraría ese puesto más bien como un obstáculo»[308].

Poco después, otro grave acontecimiento con seguridad tuvo que deprimir a Hegel, porque esta vez le concernía directamente. El cruel Fries había escrito una recensión infamante de la «Lógica objetiva». Y ahora es Paulus quien recoge los lamentos del filósofo vilipendiado, que se queja por: «verme a mí mismo y a mi pobre e inocente Lógica puestos en la picota»[309].

Claro que Hegel también tiene amigos que defiendan los dos libros de la Lógica aparecidos. Léanse si no los ditirambos de Nicolaus von Thaden a Hegel: «Su Lógica es el libro de los libros, una perfecta obra maestra del espíritu humano; y sin embargo, según parece, es poco conocida y menos apreciada públicamente en su verdadero valor por ningún escritor. Las tres recensiones conocidas son de un lado simplonas, y del otro sin valor»[310].

308 237 (2.9.1814); *Br.* 2, 36.

309 250 (16.8.1815); *Br.* 2, 54. En los *Heidelberger Jahrbücher* de 1815 (385-393) es donde escribe Fries la recensión, con ataques de este jaez: la Ciencia de la Lógica sería «tan sólo metafísica al estilo dogmático», una «nueva exposición dogmática de la ontología»; y el recensor apunta, mordaz, que parece que el autor ni siquiera se hubiera dado cuenta de que él mismo había escrito ya la «*psychologische*» *Phänomenologie*, de la que algo tendría que haber aprendido (p. 388). Y explica, solemne: «Y es que la razón de que nosotros, hombres, en nuestros juicios sobre las cosas distingamos entre cantidad y cualidad, así como en otros puntos semejantes, se debe únicamente a la disposición de nuestra facultad cognoscitiva, que puede ser esclarecida tan sólo por una consideración antropológica y no por un estudio metafísico de los conceptos» (p. 389). En cambio, alaba a Bouterwerk, Schulze y Herbart por la claridad del estilo, contra el oscurantismo de la filosofía especulativa (cit. por Hoffmeister, en *Br.* 2, 382; nota2 *ad loc.*). Más de un año después, Van Ghert comunica a Hegel desde Bruselas que ha podido leer la «miserable recensión» de Fries a la Lógica [se entiende, a la Lógica objetiva, F.D.]. Su veredicto al respecto no puede ser más contundente: «realmente, yo no sabía que [Fries] fuera tan tonto» (carta 304 (23.9.1816); *Br.* 2, 136).

310 251 (27.8.1815) *Br.* 2, 54. Las recensiones mentadas son la ya cit. de Fries; otra aparecida en la *Hallesche Allgemeine Literatur-Zeitung* (1813), 561-574 (anónima y despectiva), y una tercera en la *Leipziger Literaturzeitung* 117 (4.5.1813) 929-934: probablemente provenía de la pluma de Krug, que si no sabía cómo deducir su pluma sí sabía cómo usarla para difamar: «El autor, a pesar de ser el primer docente de una escuela erudita (*Gelehrtenschule*), parece

Muy posiblemente influyeran también las malas críticas de los recensores (publicadas en gacetas influyentes de filosofía) en el ánimo de Hegel, a la hora de ponerse a redactar, sintiendo por así decir a su espalda el aliento de enemigos poderosos, como Fries y Krug. Y para rematar la faena, von Thaden le dice que tampoco en Jena (¡en Jena!) se había ocupado nadie del tema: «La consecuencia inmediata de todo esto es que el libro va a ser conocido y entendido sólo cuando nuestros hijos sean tan mayores como nosotros». Así que, para evitar tener que esperar tanto tiempo, nuestro joven admirador (que a la sazón era magistrado: *Hausvogt* de la ciudad libre de Flensburg, en Dinamarca) le da estos buenos consejos: «Ese *Unwesen* (le dice: conocemos bien el término, empleado por Hegel hacia el principio de la «Lógica de la esencia») disminuiría considerablemente si su doctrina pudiera ser conocida y llegar a un público más amplio. Tal como ahora está su situación (*ihre Sache*), corre Vd. ciertamente el peligro de que la continuación no llegue siquiera a imprimirse, porque el editor no pueda recuperar los costes de la impresión. Por eso me parece útil y necesario (según lo expuesto antes) que Vd. haga aparecer la parte práctica (*den praktischen Teil*)[311] en otra forma distinta. En consecuencia, le propongo editar una gaceta bajo el título: "Revista de filosofía práctica", y continuar allí de la manera ya empezada. Cada cuaderno contendrá un capítulo, y cuando la parte práctica de la lógica esté finalizada, el conjunto vendrá designado con un título general. De la misma manera se procedería, si el espíritu del tiempo no ha mejorado, con las dos ciencias reales de la filosofía. Se puede afirmar casi con toda generalidad que en nuestros días no hay ningún hombre

---

ignorar tanto la etimología del término Lógica, dado el tan defectuoso pleonasmo utilizado en el título de su escrito [el vol. I tenía como subtítulo simplemente: «La lógica objetiva», y el 1er. libro se titulaba: «Das Seyn», F.D.], como la esencia de la ciencia que justamente se designa con esa palabra». Se reconoce, por otra pare, que el autor habría pretendido «una completa transformación y reforma de la lógica». Pero: «Otra cosa es si esta reforma o, más correctamente, revolución sea un logro científico o más bien una pérdida, si no se ha querido introducir de nuevo bajo otra forma la misma *Wisserei* y el mismo juego de prestidigitación del que el mundo culto comienza ya a estar cansado; el sobrio lector puede responder a esa pregunta incluso antes de entrar en este edificio científico». Y se añade que ese «*merkwürdiges Buch* (el adjetivo puede significar «notable», pero también «raro» y hasta «extravagante»; F.D.) se recensiona sólo por un interés *historisch*». Como si se tratara de enumerar setas, vaya (haciendo ver las venenosas, además). Cabe observar también que en las citas relativas al contenido se añaden signos de interrogación. En fin, para terminar, el recensor compara a Hegel con Fries (alabando a éste, claro). Cf. la nota 1 de Hoffmeister *ad loc.* (*Br.* 2, 382).

311 O sea, que von Thaden cree que el volumen II iba a constar de *Exercitationes*, como las que ya hemos examinado (véase *supra*, nota 170).

que haya oído hablar de 'ciencia' o 'especulación'.– Por eso, este título, al no llevar a buen fin, habría de ser prudentemente evitado»[312]. Siguen los consejos (como se ve, la carta no tiene desperdicio): «De un lado espanta a mucha gente el título 'especulativo' o 'ciencia', y del otro les espanta la agitada polémica, en buena medida innecesaria. ¿Acaso en el banco de los filósofos no se ha convertido todo eso en algo todavía más populachero, más vulgar y más miserable que antes?»[313]. Luego le dice, no sin osadía, que a pesar de lo que él ha trabajado por difundir esa «revolución científica», Hegel no tiene apenas amigos ni discípulos, y que en todo el reino de Dinamarca, incluido Schleswig-Holstein, no llegan ni a media docena los que saben de su nombre (y eso que todavía no estaba Kierkegaard por esos lares). Y apunta que ello se debe a que los medios empleados no eran eficaces, a pesar de que él, von Thaden, sí que ha sabido apreciar la genialidad del destinatario de tan impar misiva: «Actualmente, el mundo ilustrado gira en torno de Vd., y de ningún otro si se quiere dar a ese mundo la dirección correcta que él necesita, ahora y por siempre (*für Zeit und Ewigkeit*); no deje Vd. pasar este momento». Pero lo mejor viene al final. Seguramente con eso que hoy se llama «ingenuidad desarmante», von Thaden le reprocha (digamos, cariñosamente) que él, Hegel, a sus 45 años, ya no es un *Neuling in der Welt* (alguien «recién llegado al mundo»). Y añade, confundiendo seguramente a Hegel con otro (¿quizá con Hölderlin?): «¿No se ha sentado Vd. conmigo en Jena, en los años 93 y 94, en el banco escolar (*Fibelbank*) a los pies de Fichte? Tengo sólo un oscuro recuerdo (*Ahnung*) de ello, y por eso me gustaría tener alguna certeza al respecto»[314].

Del estado de ánimo de Hegel podemos barruntar algo: primero, porque no le contestó inmediatamente, mandándolo a paseo. Y luego –lo cual es mucho más sintomático–, porque sí escribió un «borrador» (*Entwurf*) en Nuremberg; ¡pero más de un año después![315]. En el escrito (por el que se transparenta el orgullo herido), Hegel comienza disculpándose por el retraso en contestar, motivado –aduce– por el deseo: «de no contestar a su amistosa participación en mis esfuerzos filosóficos con una carta, por así decir, vacía de hechos (*tatenleern*)». Lo cual viene a decir que, allá por el otoño de 1815, poco tenía que ofrecer. Con una punta de ironía, reconoce que le ha alegrado –a él, que vive apartado de los contactos literarios y se ve empujado a trabajar en

312 *Br.* 2, 55.
313 *Br.* 2, 56.
314 *Ibid.*
315 306 (30.9.1816); Br. 2, 138s.

solitario— haber oído una voz que desde tan lejos le testimoniaba tanto aprecio. Le dice que lo que él, Hegel, manda a la imprenta no se limita a ser un asunto entre él y su editor; y en vez de enfadarse con el amistoso «consejero», agradece haber encontrado un espíritu afín, que: «tan útiles consejos y caminos me ha trazado para que aquello en lo que trabajo sea más conocido, y tenga un efecto mayor bajo una forma que pueda resultar más útil en general». Y ahora viene la confesión: «Desde el momento en que estuve en condiciones de poner punto final a la tercera parte de mi Lógica, quise comunicárselo a Vd., tan pronto dicha parte llegara a aparecer en público. Eso es lo que ha sucedido a principios del verano [de 1816], con lo que se ha cumplido uno de los deseos de Vd. Desde entonces, se han enlazado con ello otros objetivos, cuyo decisivo desarrollo quería esperar para informarle a Vd. de ello». A continuación, por fin, puede *emerger* de nuevo el altivo Hegel. En efecto, le comunica: «He recibido una propuesta (*Ruf*) para ir a Heidelberg, que he aceptado, y por eso no pude hacerlo con otra de que fuera a Berlín, que me llegó poco después, al igual que también hube de rechazar el nombramiento que me hizo mi anterior gobierno para ir a Erlangen. Dadas las circunstancias, me parece que la necesidad que se tiene de la filosofía se ha ido acercando también a las autoridades más altas, mientras que yo tampoco he sido olvidado. Hace mucho tiempo que he deseado alcanzar un puesto oficial en la universidad. Tal posición es, según nuestras costumbres, una condición casi indispensable para asegurar a la filosofía mayor recepción y un más amplio reconocimiento, al igual que garantiza el único modo de sostener una viva conversación cara a cara, que además, si se diera en forma literaria, ejercería una influencia completamente distinta, al ser una mera representación[316]; en base a esta situación, espero tener una mayor posibilidad de ofrecer en mis escritos algo más satisfactorio».

Como cabe apreciar, la carta y el proyecto de respuesta son ejemplos relevantes del *malestar* (psíquico, incluso) en que debía encontrarse Hegel hacia 1814-1815. Pero no eran sólo cuestiones personales, ni concernientes a su fama o descrédito en el mundillo filosófico, sino también de la situación internacional. ¿Cómo no iba a preocuparse el estudioso de la marcha de la Historia Universal por lo que estaba ocurriendo tras la caída del *Empire* francés? Al respecto, es bien interesante examinar una carta, enviada a Paulus el 9 de octubre

316 O sea, un «espectáculo», bien distinto empero del suscitado por la caída de Napoleón. Hegel se burla —con razón— de los géneros (pseudo)epistolares y de los (pseudo)diálogos, entonces en boga, para hacer más digerible la filosofía.

de 1814, en la que Hegel se despacha a gusto criticando al Congreso de Viena y a toda su pompa reaccionaria. He aquí, de nuevo, otro motivo plausible, que puede ayudar a explicar la demora en la redacción y publicación de la «Lógica subjetiva». Y es que Hegel se queja (esta vez, de cómo va el mundo, y no de cómo le va a él) de la vanidad chillona de los triunfadores: «Pero con todo el ruido de las cosas que van a acaecer, y con todas las fiestas y la charlatanería latosa consiguiente, no resulta absolutamente nada, ni de suyo ni con respecto al asunto principal. Por eso (confiesa a Paulus, a quien le interesa halagar, F.D.) no puedo más que alegrarme de su tan rara lealtad –entre teólogos– a la libre investigación filosófica, contra todo el revanchismo de impugnaciones que sufro, y que yo, simplemente, ni leo»[317]. Bien se ve que Hegel no tenía el viento favorable para abordar grandes empresas: habían pasado ya ocho años desde que llegara a Nuremberg. Y además, Hegel seguía sin ser del todo admitido en la «alta» sociedad francona, tan provinciana como pagada de su luenga prosapia. Aunque se hubiera casado con Maria von Tucher, él sabía muy bien que no era un *Hiesiger*: «uno de los de aquí».

En fin, tenemos que esperar hasta el 12 de junio de 1816 para ser informados de la buena nueva. En esa fecha escribe a Niethammer: «Respecto a mi Lógica, por la cual preguntaba Vd., en estos días se enviará a la imprenta el último pliego del manuscrito. Se le enviará enseguida a Vd. y a Jacobi un ejemplar»[318]. Sabemos, por lo demás, por una carta al editor: Schrag, que fueron enviados ejemplares, además de a Jacobi y a Niethammer, a Frommann y a Van Ghert[319].

Sólo que ahora, después de tanto tiempo de silencio, Hegel anuncia ya la inmediata publicación de otro libro[320]. Lacónicamente, informa a a Niethammer: «Una Enciclopedia debe estar lista en Pascua»[321]. El tono, ahora ya desde

317 *Br.* 2, 44.
318 272; *Br.* 2, 89.
319 307 (6.10.1816); *Br.* 2, 139.
320 Hegel necesitaba disponer de un manual propio (¡lo venía anunciando desde los primeros años de Jena!), si quería optar a la ansiada cátedra universitaria. Ésta puede ser otra de las razones que podrían levantar un poco el velo del misterio sobre el tiempo transcurrido entre la publicación de la «Lógica objetiva» y la «Lógica subjetiva»: es posible que, a partir de finales de 1815, estuviera escribiendo a la vez ese segundo volumen y la *Enciclopedia*, para cuya redacción contaba con el valioso material de los cursos propedéuticos al efecto, como hemos visto.
321 316 (19.4.1817); *Br.* 2, 152. Por cierto, debe de referirse a la pausa entre semestres, porque dadas las fechas es dudoso que todavía hubiera de venir la Pascua (o entre nosotros: la Semana Santa).

la cátedra de Heidelberg, es bien diferente. Orgulloso, comunica a Frommann (contra Fries, que creía extinguido el interés por la filosofía): «En la Lógica, donde él tenía 5 o 6 oyentes, tengo en este medio año unos 70, siendo mejor para mí tenerlos en el segundo semestre que en el primero». Por la carta sabemos también que Oswald, el editor, había publicado justamente por esas fechas la *Enciclopedia*, de la cual dice Hegel: «que en estos días estará ya lista»[322]. El mismo tono triunfal se advierte en la carta a Frommann, sobre la diferencia entre la calurosa acogida de los estudiantes en sus lecciones y el modo en que antes lo recibieron en Jena[323].

Y en fin, el último testimonio de las peripecias sobre la publicación del volumen II de la Lógica (y de su tardanza) se encuentra en una carta Van Ghert del 25 de julio de 1817. En ella, nuestro filósofo se alegra de que al amigo le haya llegado al fin: «la culminación (*die Vollendung*) de mi Lógica, cuya 2ª parte, según colijo por su carta, le ha llegado a Vd., tras haberlo yo solicitado». Al respecto, se excusa (como hiciera –o proyectara hacer– en el caso del infeliz Van Thaden) por no haberle contestado antes, dado que quería esperar hasta poder terminar la obra y enviarla. Y, a la vez, anuncia ya su flamante *Enciclopedia*: «He terminado hace unas semanas mi Enciclopedia de las ciencias filosóficas para su uso en mis lecciones; haré que le envíen un ejemplar»[324].

El 26 de diciembre de 1817, Altenstein escribe al Prof. Hegel, ofreciéndole la cátedra de Berlín, vacante desde la muerte de Fichte[325]. Hegel acepta, ceremonioso, mediante carta del 24 de enero de 1818[326]. El erizo de Nuremberg se torna en el águila de Berlín. Pero allí sí que no encontrará tiempo para escribir el resto del nonato *Sistema*.

Sólo que ésa es otra historia: la que habrá que contar más tarde, a fin de saber qué le pasó al Prof. Hegel hasta publicar la segunda edición de la *Lógica del ser*. ¿Volver a empezar? Pero la muerte tiene sus razones, que ni siquiera un Hegel entiende.

322 *Br.* 2, 155.
323 317 (19.4.1817); *Br.* 2, 154.
324 323; respect., *Br.* 2, 164 y 166.
325 326; *Br..* 2, 170s.
326 328; *Br.* 2, 173.

Wissenschaft
der
Logik.

Von

Dr. Ge. Wilh. Friedr. Hegel,
Professor und Rector am Königl. Bayerischen Gymnasium
zu Nürnberg.

Zweiter Band.
Die subjective Logik
oder
Lehre vom Begriff.

Nürnberg,
bey Johann Leonhard Schrag.
1816.

Ciencia
de la
lógica

Por el

Doctor Ge. Wilh. Friedr. Hegel

Catedrático y Rector del Real Gymnasium Bávaro
de Nuremberg

Segundo volumen

La
lógica subjetiva
o
Doctrina del concepto

Nuremberg,
Johann Leonhard Schrag
1816

Wissenschaft
der
subjectiven Logik
oder
die Lehre
vom Begriff

von

Dr. Georg Wilh. Friedr. Hegel,
Professor und Rector am Königl. Bayerischen Gymnasium
zu Nürnberg.



Nürnberg,
bey Johann Leonhard Schrag.
1816.

Ciencia
de la
lógica subjetiva
o
la doctrina
del concepto

Por el

Doctor Ge. Wilh. Friedr. Hegel

Catedrático y Rector del Real Gymnasium Bávaro
de Nuremberg

Nuremberg,
Johann Leonhard Schrag
1816

Esta parte de la Lógica, que contiene la D o c t r i n a d e l c o n c e p t o y constituye la tercera parte del todo, se edita también bajo el título particular: S i s t e m a d e l a l ó g i c a s u b j e t i v a, para comodidad de los amigos de esta ciencia habituados a tener por las materias aquí tratadas, comprendidas dentro del ámbito de lo que habitualmente se llama lógica, un interés mayor que por los otros objetos lógicos tratados en las dos primeras partes.– Para estas partes anteriores podía apelar a la indulgencia de enjuiciadores equitativos, a causa de la escasez de trabajos antecedentes que hubieran podido garantizarme un punto de apoyo, materiales y un hilo conductor. En el caso presente me es lícito apelar a esa indulgencia más bien por la razón opuesta, dado que para la lógica del c o n c e p t o se halla ahí delante un material plenamente listo y solidificado; cabe decir, un material osificado; y la tarea consiste en fluidificarlo y en volver a inflamar el concepto viviente que hay en tal estofa muerta; si tiene sus dificultades el edificar una ciudad nueva en tierra yerma, en verdad se encuentra material suficiente pero tantos mayores obstáculos de otra especie cuando se trata de dar nueva disposición a una ciudad vieja, sólidamente construida y mantenida en duradera posesión y población; por lo demás, hay que tomar la resolución de desechar buena parte del acopio de materiales, entre otras cosas estimables.–

Pero es sobre todo la magnitud del objeto mismo la que puede ser aducida como disculpa de lo imperfecto de la cumplimentación. Pues, ¿qué objeto hay más sublime para el conocimiento que la v e r d a d misma? – Pero la duda de si no será justamente ese objeto el que precise de disculpa no está descaminada cuando se recuerda el sentido en que P i l a t o s formuló la pregunta: ¿ q u é e s l a v e r d a d? Según el poeta:

– – – – con el gesto del cortesano
que, estrecho de miras, descalifica sonriendo lo serio de la cosa.

| Esa pregunta implica, pues, el sentido –que puede ser visto como manifestación de urbanidad– y el recuerdo de que la meta: el conocer la verdad, es algo notoriamente abandonado y despachado ha largo tiempo, y de que también entre filósofos y lógicos de profesión sería cosa reconocida el carácter inaccesible de la verdad.– Pero cuando la pregunta de la r e l i g i ó n por el valor de las cosas, de las intelecciones y acciones –pregunta que por lo que hace al conte- [6]

nido tiene igual sentido— reivindica en nuestros tiempos cada vez más sus derechos, bien tendrá entonces que esperar la filosofía que tampoco cause ya extrañeza el que ella haga valer de nuevo, en su campo inmediato, su verdadera meta, y que, después de haber ido a caer en el modo y manera y en la desinhibición de otras ciencias respecto a la verdad, vuelva a esforzarse por elevarse hacia esa meta. Por lo que hace al intento no pueden, hablando en puridad, consentirse disculpas; pero en lo relativo a la ejecución, permítaseme alegar que los deberes de mi cargo y otras circunstancias personales no me han permitido por demás sino un trabajo no continuado en una ciencia que precisa y merece aplicación sostenida e ininterrumpida.

Nuremberg, 21 de julio de 1816

TABLA DEL CONTENIDO

[Se añade entre corchetes la paginación del volumen 12 de la edición académica]

CAPÍTULO TERCERO

SECCIÓN SEGUNDA

CAPÍTULO PRIMERO

CAPÍTULO SEGUNDO

DEL CONCEPTO EN GENERAL

Tan imposible es indicar de inmediato lo que la naturaleza del concepto sea como establecer inmediatamente el concepto de cualquier otro objeto. Podría parecer de algún modo que, para aducir el concepto de un objeto, fuera lo Lógico lo presupuesto, sin que éste pudiera a su vez, por tanto, tener algo distinto previo a él ni ser tampoco algo deducido, al modo en que, en geometría, las proposiciones lógicas –según aparecen en su aplicación a la magnitud, y son usadas en esa ciencia– son adelantadas en forma de axiomas, o sea de determinaciones cognoscitivas no deducidas ni deducibles. Ahora bien, aunque sea verdad que haya que ver al concepto no solamente como una presuposición subjetiva, sino como basamento absoluto, él no puede ser tal, sin embargo, sino en la medida en que él mismo se haya hecho basamento. Lo abstractamente inmediato es ciertamente algo primero; pero, al ser abstracto, es más bien algo mediado del que por ende, si debe ser captado en su verdad, hay que buscar primero su basamento. Por consiguiente, éste tiene que ser ciertamente algo inmediato, mas de modo tal que se haya hecho inmediato partiendo de la asunción de la mediación.

De este lado, hay que ver por lo pronto al concepto, en suma, como lo tercero respecto al ser y a la esencia, a lo inmediato y a la reflexión. En esa medida, ser y esencia son los momentos de su devenir, mientras que él es basamento y verdad de aquéllos, al ser la identidad en la que han caído, y en la que están contenidos. Están contenidos en él porque él es resultado de ellos, pero ya no lo están como ser y como esencia; esa determinación la tienen sólo en la medida en que no han regresado aún a esa unidad suya.

La lógica objetiva, que toma en consideración el ser y la esencia, constituye propiamente, en consecuencia, la exposición[1] genética del concepto. Vista más de cerca, la sustancia es ya la esencia real, o sea la esencia en cuanto que está unificada con el ser y ha entrado en la realidad efectiva. El concepto tiene por consiguiente a la sustancia como presuposición inmediata suya: ella es en sí lo que él es como lo manifiesto.

1 *Exposition.*

El *movimiento dialéctico* de la *sustancia* a través de la causalidad e interacción es por consiguiente la *génesis* inmediata del *concepto*, por medio de la cual viene a ser expuesto el *devenir* de éste. Pero este su
[12] *devenir* | tiene, como le pasa en todo caso al devenir, el significado de ser la reflexión de lo transeúnte en su[2] *fundamento*, y de que aquello a lo que ha pasado, y que parece al pronto ser *otro* distinto de él, constituye su *verdad*. Así, el concepto es la *verdad* de la sustancia; y como el modo determinado de relación propio de la sustancia es la *necesidad*, *la libertad* se muestra como la *verdad de la necesidad* y como el *modo de relación del concepto*.

La propia y necesaria determinación ulterior de la sustancia es el acto de *poner* aquello que *es en y para sí*; el *concepto* es ahora esta unidad absoluta del *ser* y de la *reflexión*, unidad que es por vez primera el *ser en y para sí* porque es, precisamente en el mismo sentido, *reflexión* o *ser puesto*, y porque el *ser puesto* es el *ser en y para sí*.– Este resultado abstracto se esclarece por la exposición[3] de su génesis concreta, la cual contiene la naturaleza del concepto, pero tiene que haber precedido al tratamiento de éste. Por consiguiente, es preciso compendiar aquí brevemente los momentos capitales de esta exposición[4] (que ha sido tratada pormenorizadamente en el libro segundo de la Lógica objetiva):

La sustancia es lo *absoluto*, lo efectivamente real que es en y para sí: *en* sí, lo es en cuanto simple identidad de posibilidad y realidad efectiva, esencia absoluta que contiene *dentro de sí* toda realidad efectiva y posibilidad; *para sí*, es esta identidad en cuanto *potencia* absoluta, o *negatividad* que sencillamente se refiere a sí.– El movimiento de la sustancialidad que es puesto por estos momentos consiste en:

1) Que la sustancia, como potencia absoluta o *negatividad* que se refiere a sí, se diferencia hasta convertirse en una relación, en la cual aquellos momentos, por lo pronto solamente simples, están como *sustancias* y como *presuposiciones* originarias.– La relación determinada de los mismos es la de una sustancia *pasiva*: la de la originariedad del simple *ser en sí* que, carente de potencia para ponerse a sí mismo, no es sino un originario *ser puesto*; y de una sustancia *activa*, negatividad *que se refiere a*

2 *in seinen* (acus. con movimiento: lo pasajero reflexiona, entrando así en su propio fundamento o fondo).
3 *Darstellung*.
4 *Exposition*.

sí, y que, en cuanto tal, se ha puesto como siendo otro y se refiere a *este* otro. Este otro es justamente la sustancia pasiva, que se ha *presupuesto* a sí misma como condición en la originariedad de su potencia.– Hay que captar así este presuponer: el movimiento de la sustancia misma se da por lo pronto bajo la forma de uno de los momentos de su concepto, bajo la del *ser en sí*; la determinidad de una de las *sustancias* que están en relación es también determinidad de esta *relación* misma.

2) El otro momento es el ser para sí, o sea que la potencia *se* pone *como* negatividad que *se* refiere a *sí misma*, por cuyo medio asume de nuevo lo *presupuesto*.– La sustancia activa es la *causa*; ella *actúa* [, ejerce efectos]; es decir: ella es ahora el *poner*, igual que antes era el *presuponer*, así que a) | a la potencia le es dada también la *apariencia* de potencia, [13] y al ser-puesto, la *apariencia* también de ser puesto. Aquello que en la presuposición era *originario*, en la causalidad viene a ser, *por la referencia a otro*, lo que él es en sí; [b)] la causa produce una acción [o efecto], y además en otra sustancia; ella es, desde ahora, potencia *referida a otro*; *aparece* en esa medida como causa, pero lo *es* sola y primeramente por este *aparecer*.– La acción [o efecto] entra en la sustancia pasiva, por medio de lo cual ella aparece ahora también como *ser puesto*; pero sola y primeramente allí es sustancia pasiva.

3) Pero aquí hay presente aún algo más que solamente esta *aparición*, a saber: a) la causa actúa sobre la sustancia pasiva, *cambia* la determinación de ésta; pero esta determinación es el ser-puesto; salvo esto, nada hay en ella que cambiar; la otra determinación que ella obtiene, empero, es la causalidad; la sustancia pasiva se convierte por tanto en causa, potencia y actividad. b) El efecto viene a ser *puesto* en ella por la causa; pero lo puesto por la causa es la causa misma, idéntica consigo en el actuar; es ésta la que se pone en el puesto de la sustancia pasiva.– De igual modo, en vista de la sustancia activa: a) el actuar [o ejercer efectos] es el acto de trasponer la causa en el efecto, en su *otro*, el ser puesto; y b) en el efecto se muestra la causa como lo que ella es: el efecto es idéntico a la causa, y no otra cosa; en el actuar, la causa muestra por tanto que el ser-puesto es aquello que ella esencialmente es.– Por ambos lados pues, tanto el del *referir* idéntico como el del *referir* negativo *del otro*, del efecto, a *ella*, a la causa, viene a ser cada uno lo *contrario* de sí mismo; pero como cada uno viene a ser este contrario, el otro, y por tanto también cada uno, sigue siendo *idéntico consigo mismo*.– Pero los dos, el referir idéntico y el negativo, son una y la misma cosa; solamente en su contrario es idéntica consigo misma la sustancia; y es esto lo que constituye la absoluta identidad de las sustancias, puestas como dos sustancias. La sustancia activa se

hace manifiesta como causa o sustancialidad originaria por medio del actuar, e.d. al ponerse como lo contrario de sí misma, cosa que es, al mismo tiempo, el asumir su *presupuesto ser otro*: la sustancia pasiva. Y a la inversa, por el hecho de influir en algo, el ser-puesto se hace manifiesto *como* ser-puesto, lo negativo *como* negativo y, por ende, la sustancia pasiva como negatividad que *se refiere a sí*; y en este otro de sí misma, la causa coincide sola y sencillamente consigo misma. Por este poner viene por tanto a ser *para sí* la originariedad *presupuesta*, o sea la originariedad *que es en sí*; pero este ser-en-y-para-sí lo es solamente porque ese poner es, precisamente en el mismo sentido, un *asumir* lo presupuesto, o sea: la sustancia absoluta ha vuelto a sí misma solamente *desde y en su ser puesto*; y por eso es
[14] absoluta. Con ello, esta interacción es la aparición que se asume de nuevo, | la revelación de la *apariencia* de la causalidad, en donde la causa se da *como* causa de *que la apariencia sea apariencia*. Esta infinita reflexión en sí misma, a saber: que el ser en y para sí lo es por vez primera por el hecho de que él es ser-puesto, es el *acabamiento de la sustancia*. Pero este acabamiento no es ya la *sustancia* misma, sino una cosa más alta: el *concepto*, el *sujeto*. La transición de la relación-de-sustancialidad acontece por su propia necesidad inmanente, y no es más que la manifestación de sí misma, a saber: que el concepto es la verdad de la sustancia, y la libertad la verdad de la necesidad.

Ya se ha recordado anteriormente, en el libro segundo de la Lógica objetiva, p. 376 s. Obs.[5], que la filosofía emplazada al nivel de la *sustancia*, y a ese nivel atenida, es el *sistema de Spinoza*. Allí se ha hecho ver a la vez el *defecto* de este sistema, tanto según la forma como según la materia. Cosa distinta es empero su *refutación*. Por lo que hace a la refutación de un sistema filosófico se ha hecho ya en otra parte[6], igualmente, la observación general de que hay que desterrar de ella la errónea[7] representación según la cual habría que exponer el sistema como totalmente *falso*, *limitándose* en cambio el sistema *verdadero* a estar *contrapuesto* al falso. Del contexto en que viene aquí a darse el sistema espinozista sale por sí mismo a la luz el verdadero punto de vista de éste, así como el de la pregunta de si es verdadero o falso. La relación de sustancialidad se engendró por la naturaleza de la *esencia*; esta relación, así como su exposición dentro de un sistema,

5 *Cf.* 11: 376_{1}-378_{9}.
6 Cf. *Phä.* 9: 10_{2-24}.
7 *schiefe* («torcida, unilateral»).

ampliada hasta [formar] un todo, es por consiguiente un punto de vista necesario, sobre el cual se sitúa el absoluto. No hay que ver por consiguiente en un punto de vista tal una opinión, una manera subjetiva y arbitraria que un individuo tenga de representar y pensar, un extravío de la especulación: más bien es esta [manera individual la que], en su camino, viene a ser necesariamente remitida a aquel [punto de vista], y en esa medida es perfectamente verdadero el sistema.– Pero no es él la posición suprema. Sólo que, a este respecto, no es posible ver al sistema como falso, como precisado y susceptible de refutación, sino que lo único a considerar como falso es que él sea la posición suprema. Por consiguiente, tampoco puede tener con él el sistema verdadero la relación de estar simplemente contrapuesto a él; en ese caso, este extremo contrapuesto sería él mismo algo unilateral. Más bien, al ser el sistema más alto, tiene que contener en sí al subordinado.

Además, la refutación no tiene que venir de fuera, o sea a partir de supuestos que se hallen fuera de ese sistema y a los que él no corresponde. Sólo una cosa hace falta: no reconocer esos supuestos; el defecto lo es sólo para aquél que parte de necesidades y pretensiones fundadas sobre ellos. | En este [15] sentido, se ha dicho que para quien no presupusiera como cosa resuelta y decidida de por sí la libertad y subsistencia de suyo del sujeto autoconsciente no podría haber refutación alguna del spinozismo. De todas maneras, una posición tan alta y ya en sí tan rica como la de la relación de sustancialidad no ignora ese supuesto, sino que lo contiene también; uno de los atributos de la sustancia spinozista es el pensar. Esa posición sabe más bien disolver y llevar a sí las determinaciones bajo las cuales la combaten estos supuestos, de suerte que ellas aparecen en ella misma, pero con las modificaciones a ella adecuadas. Y es que el nervio del refutar exterior se basa únicamente en el mantenimiento firme y rígido, por parte del pensar, de las formas contrapuestas de esos supuestos, p.e.: la absoluta autoconsistencia del individuo pensante frente a la forma del pensar, al ser puesto como idéntico a la extensión en el seno de la sustancia absoluta. Una refutación de verdad tiene que entrar en la fuerza del adversario y emplazarse en la órbita de su vigor; nada se adelanta con atacarlo fuera de él mismo, o con tener razón allí donde él no está. Por consiguiente, la única refutación del spinozismo puede consistir solamente en que sea por de pronto reconocida su posición como esencial y necesaria; en segundo lugar, empero, en que esa posición sea elevada, a partir de sí misma, a otra superior. Es la relación-de-sustancialidad, considerada enteramente sólo en y para sí misma, la que de suyo viene a pasar a su contrario, al concepto. Por consiguiente, la exposición de la sustancia contenida en el último libro, y que hace pasar al concepto, es la única refutación

de verdad del spinozismo. Ella constituye el *desvelamiento* de la sustancia, y ésta la *génesis del concepto*, génesis cuyos momentos capitales han sido antes resumidos.– La *unidad* de la sustancia es su relación de *necesidad*; pero así es, solamente, *necesidad interna*; al *ponerse a sí misma* por medio del momento de la negatividad absoluta, viene a ser *identidad manifiesta o puesta* y, con ello, *libertad*, que es la identidad del concepto. Éste, la totalidad resultante de la interacción, es la unidad de *las dos sustancias* de la interacción, de suerte empero que desde ahora pertenecen ellas a la libertad, en cuanto que ellas no son ya su identidad como una cosa ciega, es decir *interior*, sino que tienen esencialmente la determinación de darse como *apariencia*, o de ser momentos de reflexión, por cuyo medio ha coincidido cada una, de un modo igual de inmediato, con su otro o sea con su ser puesto, conteniendo cada una *en sí* misma su ser puesto, con lo que, en su otro, está sola y sencillamente puesta como idéntica consigo.

En el *concepto* se ha abierto por consiguiente el reino de la *libertad*. Él es el reino libre por ser la *identidad que es en y para sí*, que constituye la necesidad de la sustancia, pero siéndolo al mismo tiempo como
[16] identidad asumida, o sea como *ser puesto*; y | este ser puesto, en cuanto que se refiere a sí mismo, es precisamente aquella identidad. La oscuridad que las sustancias en relación causal guardaban una respecto a la otra ha desaparecido, pues la originariedad de su autoconsistencia ha pasado a ser-puesto, convirtiéndose por eso ella misma en *claridad* transparente; eso es la Cosa *originaria*, en cuanto que ella no es sino la *causa de sí misma*; tal es la *sustancia, liberada hasta* llegar al *concepto*.

De ello resulta al punto, para el concepto, la siguiente determinación más precisa. Como el ser en y para sí se da inmediatamente como *ser puesto*, en su simple referencia a sí mismo es el concepto *determinidad* absoluta, la cual empero, precisamente en cuanto que se refiere sólo a sí, es inmediatamente identidad simple. Pero esta *referencia* de la determinidad *a sí misma*, en cuanto *coincidencia* de la misma consigo, es precisamente en el mismo sentido la *negación* de la *determinidad*; y el concepto es, en cuanto esta igualdad consigo mismo, lo *universal*. Pero esta identidad tiene, en igual medida, la determinación de la negatividad; es la negación o determinidad que se refiere a sí; el concepto es, así, lo *singular*. Cada uno de ellos es la totalidad, cada uno contiene en sí la determinación del otro; y precisamente por eso son estas totalidades sencillamente *una* sola, en cuanto que esta unidad es la acción de dirimirse ellas mismas en la libre apariencia de esta dualidad: de una dualidad que, en la diferencia de lo *singular* y lo *universal*, aparece como oposición perfecta, la cual es empero de tal modo *apariencia*

que, en cuanto el uno viene concebido y expresado, allí está inmediatamente concebido y expresado el otro.

Cuanto se acaba de poner a la vista ha de ser considerado como el c o n c e p t o d e l c o n c e p t o . Como puede parecer que el mismo se aparta de aquello que por lo común se entiende por concepto, cabría entonces exigir se hiciera ver el modo en que lo resultado aquí, de suyo, como concepto esté contenido en otras representaciones o explicaciones. Sin embargo, de una parte, no puede tratarse aquí de una confirmación fundamentada por la a u t o r i d a d del común entender; en la ciencia del concepto, el contenido y determinación de éste vienen verificados únicamente por la d e d u c c i ó n i n m a n e n t e , que contiene la génesis del concepto y que ya se halla detrás de nosotros. De otra parte, es ciertamente necesario que el concepto aquí deducido sea, en sí, conocido en aquello por lo demás propuesto como concepto del concepto. Pero no es tan fácil dar con lo que otros han dicho acerca de la naturaleza del concepto. Pues en su mayoría no se dedican en nada a una tal indagación, presuponiendo que cualquiera entiende ya de suyo el asunto cuando se habla del concepto. Recientemente pudo creerse uno dispensado de esforzarse con el concepto tanto más cuanto que, al igual que durante una temporada era de buen tono el hablar todo lo mal posible de la imaginación y luego de la memoria, hace cierto tiempo que en filosofía ha sido costumbre –y en parte | sigue [17]
siéndolo hoy– acumular sobre el c o n c e p t o toda suerte de maledicencias y hacer menosprecio de él, que es lo supremo del pensar, viendo en cambio como culmen supremo, tanto científico como moral, lo i n c o n c e b i b l e y el n o c o n c e b i r .

Me limito aquí a hacer una observación que puede servir para aprehender los conceptos aquí desarrollados y quizá facilite el acomodarse a ellos. El concepto, en la medida en que ha medrado hasta hacerse una e x i s t e n c i a tal que ella misma es libre, no es otra cosa que Y o , o sea la autoconciencia pura. Bien es verdad que yo t e n g o conceptos, es decir: conceptos determinados; pero Yo es el puro concepto mismo que, en cuanto concepto, ha llegado a e s t a r . Por consiguiente cabe presuponer que, cuando se recuerdan las determinaciones fundamentales que constituyen la naturaleza del Yo, se recuerda algo notorio, esto es algo corriente para la representación Y o , empero, es e n p r i m e r l u g a r esta unidad pura, que se refiere a sí; y ello no inmediatamente, sino en cuanto que él abstrae de toda determinidad y contenido, y regresa a la libertad de la irrestricta igualdad consigo misma. Él es, así, u n i v e r s a l i d a d ; unidad que sólo por ese comportamiento-relación n e g a t i v o –que aparece como acto de abstraer– es unidad consigo, y por ello contiene disuelto en sí a todo ser-determinado. Precisamente de igual modo, e n s e g u n d o l u g a r , es Yo

inmediatamente, como negativo que se refiere a sí mismo, *singularidad*, *absoluto ser-determinado* que se emplaza frente a otro y lo excluye: *personalidad individual*. Aquella *universalidad* absoluta que, con igual inmediatez, es *singularización* absoluta y un ser en-y-para-sí que es sencillamente ser-puesto, y que solamente es este *ser en-y-para-sí* por la unidad con el *ser-puesto*, constituye de igual modo la naturaleza del Yo en cuanto *concepto*; ni del uno ni del otro hay nada que concebir si los dos momentos indicados no vienen aprehendidos al mismo tiempo tanto en su abstracción como en su perfecta unidad.

Cuando se habla, a la manera habitual, del *entendimiento* que Yo *tengo* se entiende por ello una *facultad* o *propiedad* que está en relación con el Yo, al modo en que lo está la propiedad de la cosa con la *cosa* misma: un sustrato indeterminado que no sería fundamento de verdad ni determinante de su propiedad. Según esa representación, Yo *tengo* conceptos y tengo al concepto, al igual que tengo un vestido, un color y otras propiedades exteriores.— *Kant* ha sobrepasado esta relación exterior del entendimiento como facultad de conceptos, y la relación de los conceptos mismos, hasta llegar al Yo. Es una de las más profundas y justas intelecciones que se encuentran en la Crítica de la razón la de que la *unidad*, que constituye la
[18] *esencia del concepto*, | sea reconocida como la unidad *originariamente-sintética de la apercepción*, como unidad del *Yo pienso*, o sea de la autoconciencia.— Esta tesis constituye la llamada deducción *trascendental* de las categorías, de siempre tenida por una de las partes más difíciles de la filosofía kantiana, mas por la sola razón, ciertamente, de que, para llegar al *pensamiento*, exige se sobrepase la mera *representación* de la relación en que el *Yo y el entendimiento* están, o los *conceptos*, que están en relación a una cosa y sus propiedades o accidentes.— *Objeto*, dice Kant –Crítica de la r[azón] p[ura], p. 137, 2ª ed.-, es aquello en cuyo *concepto* está *unificado* lo *múltiple* de una intuición dada. Pero toda unificación de representaciones exige *unidad de la conciencia* en la *síntesis* de aquéllas. Luego esta *unidad de la conciencia* es la sola cosa que constituye la referencia de las representaciones a un objeto y, por ende, la *validez objetiva* de éstas; y es incluso aquello en que descansa la *posibilidad del entendimiento*. Kant diferencia de ella la *unidad subjetiva* de la conciencia, la unidad de la representación a saber, el que yo sea consciente de un múltiple como dándose *al mismo tiempo o sucesivamente*, cosa que depende de condiciones empíricas. Por el contrario, habría que deducir los principios de la determinación *objetiva* de las representaciones únicamente de la tesis fundamental de la *uni-*

dad trascendental de la apercepción. Por las categorías, que son estas determinaciones objetivas, vendria a estar de tal modo determinado lo múltiple de las representaciones dadas que éste sería llevado a la unidad de la conciencia.– Según esa exposición, la unidad del concepto es aquello por cuyo medio algo no es una mera determinación del sentimiento, intuición o incluso mera representación, sino que es Objeto, cuya unidad objetiva es la unidad del Yo consigo mismo.– De hecho, concebir un objeto no consiste sino en que el Yo se lo apropie, lo penetre y lleve a su propia forma, esto es a la universalidad que es inmediatamente determinidad, o determinidad que es inmediatamente universalidad. El objeto en la intuición, o incluso en la representación, es todavía una cosa exterior, ajena. Por medio del concebir, el ser en y para sí –que el objeto tiene en el intuir y representar– viene a transformarse en un ser puesto; Yo, pensando, lo penetra. Pero tal como el objeto está dentro del pensar, así también es él por vez primera en y para sí; tal como es en la intuición o representación, él es aparición [o fenómeno]; el pensar asume la inmediatez del objeto, la inmediatez con la que él viene por lo pronto a ponerse ante nosotros, y hace así de él un ser puesto; pero ese su ser puesto es su ser en y para sí, o sea su objetividad. Esta objetividad la tiene, con ello, el objeto en el concepto, y éste es la unidad de la autoconciencia, unidad en la que el objeto ha venido a ser acogido; su objetividad misma, o sea el concepto, no es por consiguiente otra cosa que la naturaleza de la | autoconciencia, sin tener más momentos ni determinaciones [19]
que el Yo mismo.

Según esto, se justifica –por una tesis capital de la filosofía kantiana– el hecho de que, para conocer qué sea el concepto, haya que recordar la naturaleza del Yo. Y a la inversa, para ello es necesario haber aprehendido el concepto del Yo, en el sentido hace poco aducido. Si se estanca uno en la mera representación del Yo, al modo en que ella es avistada en la conciencia habitual, Yo no es sino la cosa simple, llamada también alma, en la que inhiere el concepto como una posesión o propiedad. Esta representación, que no se compromete pues a concebir tanto el Yo como el concepto, no puede servir para facilitar el acto de concebir el concepto o para acercarlo.

La exposición kantiana aducida contiene aún dos aspectos que conciernen al concepto, y que hacen necesarias algunas observaciones ulteriores. Para empezar, los estadios del sentimiento y la intuición preceden al estadio del entendimiento; y es una tesis esencial de la filosofía trascendental kantiana el que los conceptos sin intuición sean vacíos, y que únicamente como referencias de lo múltiple –dado por la intui-

ción– tengan validez. En segundo lugar, el concepto ha sido indicado como lo *objetivo* del conocimiento y, por ende, como la *verdad*. Por otra parte, empero, el concepto mismo viene tomado como algo *meramente subjetivo*, algo de lo cual no cabe *entresacar realidad* –entendiendo por tal la objetividad, ya que está enfrentada a la subjetividad–; y, en general, el concepto y lo Lógico vienen explicados como algo solamente *formal*: aquello que, por hacer abstracción del contenido, no contendría la verdad.

En lo concerniente ahora, en primer lugar, a esa *relación del entendimiento o del concepto con los estadios que le están presupuestos*, lo que hace al caso es saber de qué ciencia se trata, a fin de determinar la *forma* de esos estadios. En nuestra ciencia, en cuanto *lógica* pura, son estos estadios *ser* y *esencia*. En *psicología*, son el *sentimiento* y la *intuición*, y luego la *representación* en general los estadios precedentes al entendimiento. En la *fenomenología* del espíritu, en cuanto doctrina de la conciencia, se ascendió por medio de los estadios de la *conciencia sensible*, y luego de la *percepción*, hasta el entendimiento. Kant hace que precedan a éste solamente sentimiento e intuición. Por de pronto, cuán *incompleta* es esta escala es cosa que él mismo tiene que reconocer, al añadir como *Apéndice* de la Lógica trascendental o Doctrina del entendimiento un *Tratado* sobre los *conceptos de reflexión*: una esfera que se halla entre la *intuición* y el *entendimiento*, o sea entre el *ser* y el *concepto*. Respecto a la Cosa misma hay que observar,
[20] *para empezar*, que esas figuras de *intuición*, *representación* | y demás pertenecen al *espíritu consciente de sí* que, como tal, no viene tratado en la ciencia lógica. Las determinaciones puras de ser, esencia y concepto constituyen también, es verdad, el basamento y simple estructura interna de las formas del espíritu; lo mismo como *intuyente* que como *conciencia sensible*, está el espíritu en la determinidad del ser inmediato, al igual que el espíritu como *representador*, o también como conciencia *percipiente*, se ha elevado del ser al estadio de la esencia o la reflexión. Sólo que estas figuras concretas conciernen a la ciencia lógica en tan escasa medida como las formas concretas que adoptan las determinaciones lógicas en la naturaleza, y que serían *espacio* y *tiempo*, luego el espacio y tiempo que se plenifica a sí mismo: la *naturaleza inorgánica*, y después la *naturaleza orgánica*. Precisamente en este sentido, no hay que considerar aquí tampoco al concepto como actus del entendimiento consciente de sí, como el *entendimiento subjetivo*, sino como el concepto en y para sí, que constituye tanto un *estadio* de la *naturaleza* como del *espíritu*. La *vida*, o la naturaleza orgánica, es ese estadio de la naturaleza sobre el que se

destaca el concepto; pero lo es como concepto ciego, que no se capta, es decir no se piensa a sí mismo; como pensante, conviene solamente al espíritu. En la Introducción se han hecho ya al respecto los necesarios prenotandos, tanto acerca de aquella figura no espiritual como de esta figura espiritual del concepto, siendo la forma lógica de éste independiente de aquéllas; es éste un significado que no hay que justificar primero dentro de la lógica, sino que ya antes de la misma tiene que ser puesto en claro.

Ahora bien, sea cual sea la figura de las formas que preceden al concepto, lo que importa es, en segundo lugar, la relación en que venga pensado el concepto con respecto a las mismas formas. Tanto en la representación psicológica habitual como en la filosofía trascendental kantiana viene tomada esta relación de tal modo que la estofa empírica, lo múltiple de la intuición y representación, está por de pronto ahí, de por sí, ingresando allí luego el entendimiento, que aportaría unidad a la misma, a la estofa, y la elevaría por abstracción a la forma de universalidad. El entendimiento es de esta manera una forma vacía de por sí, que obtiene en parte realidad sólo por aquel contenido dado y en parte abstrae de él, o sea, lo desecha como algo inutilizable, aunque ello lo sea solamente para el concepto. En uno y otro hacer, el concepto no es lo independiente, lo esencial y verdadero de esa estofa precedente, cosa que es más bien la realidad en y para sí, la cual no se deja entresacar del concepto.

De todas formas, hay que reconocer que el concepto, en cuanto tal, aún no está completo, sino que tiene que elevarse a la idea, primera en ser la unidad del concepto y de la realidad, según tiene que venir a darse en lo que sigue como resultado, por la naturaleza del concepto mismo. Pues no es lícito | tomar como cosa exterior la realidad que el concepto se da, [21] sino que tiene que venir deducida de él mismo, de acuerdo con lo requerido en la ciencia. Y es que es de veras ilícito hacer valer a esa estofa, dada por la intuición y la representación, como lo real frente al concepto. «No es más que un concepto», suele decirse cuando no es sólo la idea, sino la existencia[8] sensible, espacial y temporal, al alcance de la mano, lo tenido como algo ahí enfrente que sería más excelente que el concepto. Lo abstracto es tenido por menos que lo concreto, en virtud de que de aquél habría sido desechada mucha estofa de este tipo. El abstraer tiene en esta opinión el significado de que de lo concreto es extraída tal o cual nota característica —sólo a favor nuestro, subjetivo— de manera que, al desechar muchas otras

8 *Daseyn.*

propiedades y *disposiciones* del objeto, en nada quedarían privadas por lo que hace a su *valor* y *dignidad*, sino que continuarían valiendo plenamente aún como *lo que tiene realidad*, sólo que ahí enfrente, al otro lado; así que se debería solamente a la *incapacidad* del entendimiento el no dar acogida a tal riqueza, y el tener que contentarse con la indigente abstracción. Ahora bien, tomar la estofa dada de la intuición y lo múltiple de la representación como lo que tiene realidad frente a lo pensado y al concepto es un modo de ver, cuyo abandono no es sólo condición del filosofar, sino que viene presupuesto ya por la religión; ¿cómo es posible sentir la necesidad y el sentido de la religión misma, cuando es la aparición fugaz y superficial de lo sensible y singular lo tenido por verdadero? La filosofía otorga empero la intelección, *concebida* [, o sea, elevada a concepto], de cuál sea la índole de la realidad del ser sensible, y hace que al entendimiento le precedan esos estadios del sentimiento y la intuición, la conciencia sensible, etc., en la medida en que, en el devenir del primero, ellos son condiciones suyas, mas sólo de un modo tal que el concepto brote de la *dialéctica* y *nulidad* de aquéllos y como *fundamento* suyo, en vez de estar condicionado por su *realidad*. Por consiguiente, no hay que considerar al pensar abstrayente como un mero acto de dar de lado una estofa sensible que no sufriría por ello perjuicio alguno en su realidad, sino que él es más bien el asumir y la reducción de la estofa misma, como mera *aparición* [y fenómeno], a lo *esencial*, que sólo en el *concepto* se manifiesta. En cambio, cuando aquello que del fenómeno concreto hay que acoger en el concepto debe servir sólo como *nota* característica o *signo*, es entonces desde luego posible también que una determinación cualquiera, puramente sensible y singular del objeto, sea la que, en virtud de un interés exterior cualquiera, venga a ser elegida de entre las otras, siendo por lo demás de igual especie y naturaleza que las restantes.

Un malentendido capital, imperante a este propósito, está en creer que el principio *natural*, o sea el *inicio* del que se ha partido en la evolución
[22] *natural* | o en la *historia* del individuo que se forma a sí mismo, es lo *verdadero* y lo que en el *concepto* es *primero*. Bien es verdad que intuición o ser son lo primero según la naturaleza, o sea condición para el concepto; pero no por ello son lo incondicionado en y para sí; es en el concepto donde se asume más bien la realidad de aquéllos y, por ende, al mismo tiempo la apariencia que ellos tenían como algo que tiene realidad y es condicionante. Cuando no se trata de la *verdad*, sino sólo de la *historia-narrativa*[9],

9 *Historie.*

según sucede en el representar y el pensar fenoménico, es sin duda posible atenerse a la narración, de modo que nuestro inicio se halle en sentimientos e intuiciones, y el entendimiento entresaque de lo múltiple propio de ellos una universalidad, o sea algo abstracto, teniendo para ello –como es comprensible– necesidad de ese basamento que, en este acto de abstraer, le sigue quedando al representar en la realidad entera con la que ese basamento se mostraba al pronto. Pero la filosofía no debe ser ninguna narración de lo que acontece, sino un conocimiento de lo que allí haya de verdadero; y, partiendo de lo verdadero, debe concebir ulteriormente aquello que en la narración aparece como un mero acontecer.

Cuando, en la representación superficial de lo que el concepto es, toda la multiforme variedad se halla fuera del concepto, sin convenirle a éste más que la forma de la universalidad abstracta o de la vacía identidad de reflexión, cabe ya recordar por lo pronto que hasta para la indicación de un concepto, o sea para la definición, se requiere expresamente, además del género –que ya no es propiamente él mismo universalidad puramente abstracta–, también de la determinidad específica. Con sólo que se reflexionara con algo de consideración pensante sobre lo que esto quiere decir, resultaría de ahí que el acto de diferenciar vendría a ser mirado como un momento, justamente igual de esencial, del concepto. Kant ha introducido esta consideración mediante el pensamiento, sumamente importante, de que hay juicios sintéticos a priori. Esta síntesis originaria de la apercepción es uno de los principios más profundos en favor del desarrollo especulativo; contiene el inicio de la aprehensión conforme a verdad de la naturaleza del concepto, estando así plenamente contrapuesto a esa identidad vacía o abstracta universalidad, que no es ninguna síntesis en sí.– Sin embargo, la ulterior ejecución responde poco a este inicio. Ya la expresión de síntesis conduce fácilmente de nuevo a la representación de una unidad exterior y de un mero enlace de cosas tales que, en y para sí, están separadas. Además, la filosofía kantiana se ha atenido solamente al caso del reflejo psicológico del concepto, y regresado otra vez a la afirmación de la permanente condicionalidad del concepto por lo múltiple de la intuición. No ha atendido al hecho de que si la experiencia y los conocimientos del entendimiento se han enunciado como contenido fenoménico[10] ello se debe a que las categorías mismas son solamente finitas, sino que lo ha atribuido a un idealismo psicológico, a saber, que ellas no serían más que determinaciones procedentes de la

10 *erscheinenden* (literalmente: «apareciente»).

[23] autoconciencia. | A esto se debe igualmente el hecho de que el concepto, sin lo múltiple de la intuición, deba carecer a su vez de contenido y estar vacío, a pesar de que él sea **a priori** una síntesis y que, al ser tal, ha de tener ciertamente dentro de sí mismo la determinidad y la diferencia. Al ser esa determinidad la propia del concepto, y ser por ende determinidad absoluta, singularidad, el concepto es fundamento y fuente de toda determinidad finita y de la multiforme variedad.

El cariz formalizante que el concepto conserva como entendimiento viene a consumarse en la exposición kantiana de lo que sería la razón. En la razón, estadio supremo del pensar, cabría esperar que el concepto perdiera el carácter condicionado con que aparecía aún en el estadio del entendimiento, y llegara a la verdad cabal. Pero esta esperanza resulta defraudada. Dado que Kant se limita a determinar el comportamiento [y relación] de la razón con las categorías como un comportamiento dialéctico, y aprehende encima el resultado de esta dialéctica sola y sencillamente como nada infinita, la infinita unidad de la razón pierde entonces hasta [el carácter de ser] la síntesis y, con ello, aquel [su ser] inicio de un concepto especulativo y de veras infinito; la razón se convierte en la consabida unidad enteramente formalizante y meramente regulativa del uso sistemático del entendimiento. Se denuncia como abuso el que la lógica, que –se dice– debe ser meramente un canon del enjuiciamiento, sea vista como organon para la generación de intelecciones objetivas. Los conceptos de razón, en los que habría que presentir una fuerza superior y un contenido más profundo, ya no tienen nada constitutivo, como lo tienen aún las categorías; son meras ideas; bien cabe que esté permitido hacer uso de ellas; pero con estas entidades inteligibles –en las que debiera salir a la luz de par en par toda verdad– no debe mentarse otra cosa –según se dice– que hipótesis; atribuirles una verdad en y para sí sería una completa arbitrariedad y loca temeridad, ya que ellas no pueden venir a darse en experiencia alguna.– ¿Habrá que pensar acaso que la filosofía deberá denegar verdad a las entidades inteligibles por el hecho de que éstas prescindan de la estofa espacial y temporal de la sensibilidad?

En conexión inmediata con lo anterior se halla el punto de vista de cómo haya que considerar el concepto y la determinación de la lógica en general, algo que en la filosofía kantiana viene tomado de la misma manera que como se hace de común, a saber: la relación del concepto y de su ciencia con la verdad misma. Se ha aducido antes, partiendo de la deducción kantiana de las categorías, que según ésta el Objeto, esto es, aquello en lo que es unificado lo múltiple de la intuición, sólo es esta unidad por medio de la

unidad de la autoconciencia. La objetividad del pensar está por tanto formulada aquí de manera determinada como siendo una identidad del concepto y la cosa, una identidad que es la *verdad*. De igual modo, se concede también comúnmente que, cuando el pensar se apropia de un objeto dado, éste sufre por ello | un cambio y se convierte de objeto sensible en pensado, [24] pero que este cambio no sólo no alteraría en nada la esencialidad de aquél, sino que es en su concepto donde está más bien por vez primera en su *verdad*, mientras que en la inmediatez en que es dado sería solamente *aparición y contingencia*: el conocimiento del objeto, que lo concibe, sería el conocimiento del mismo tal como él es *en y para sí*, y el concepto sería la objetividad misma de aquél. Pero por otra parte vuelve de nuevo a afirmarse, igualmente, que *no podemos conocer sin embargo las cosas tal como ellas sean en y para sí*, y que la *verdad* le es *inaccesible a la razón cognoscente*; de modo que esa verdad, consistente en la unidad del Objeto y del concepto, no sería más que fenómeno; y ello, a su vez, en base a que el contenido sería solamente lo múltiple de la intuición. Ya ha sido recordado al respecto que es precisamente en el concepto donde esta múltiple variedad –en la medida en que pertenece a la intuición, que está en oposición al concepto– viene a ser asumida, y que es por medio del concepto como es reconducido el objeto a su esencia no contingente; ésta entra en el fenómeno [o aparición], y a ello se debe justamente que la aparición no sea meramente un algo carente de esencia, sino manifestación de la esencia. Pero la manifestación de la misma venida a ser enteramente libre es el concepto.– Estas proposiciones aquí recordadas no son aserciones dogmáticas; y no lo son, porque son resultados brotados del entero desarrollo de la *esencia* por sí misma. El nivel actual a que ha conducido este desarrollo es que la forma del *absoluto*, una forma más alta que ser y esencia, es el *concepto*. En cuanto que, por este lado, él ha *sometido a sí* ser y esencia –a los que pertenecen también, en el caso de otros puntos de partida, sentimiento, intuición y representación–, apareciendo éstos como condiciones antecedentes de aquél, mientras que él se ha dado a ver *como fundamento incondicionado de ellos*, resta entonces todavía el *segundo lado*, a cuyo tratamiento está dedicado este tercer libro de la Lógica, a saber: la exposición del modo en que él forma en y desde sí la realidad que dentro de él está sumida. Se ha admitido, de todas maneras, que el conocimiento puramente atenido al concepto como tal es aún incompleto y sólo ha llegado, por de pronto, a la *verdad abstracta*. Pero este su carácter de incompleto no se debe a que prescinda de esa presunta realidad que sería dada en el sentimiento y la intuición, sino a que el concepto no se ha dado aún su *propia* realidad, engendrada a partir de él

mismo. La absolutez del concepto, probada frente a la estofa empírica y en ella, y más exactamente en sus categorías y determinaciones de reflexión, consiste en que la estofa misma no tiene verdad según aparece fuera y antes del concepto, sino únicamente en su idealidad, o identidad con el concepto. La deducción de lo real a partir de él –si se quiere denominar a ello deducción– consiste por lo pronto, esencialmente, en que el concepto, en su abstrac-
[25] ción formal, | se muestra como inacabado, y en que por medio de la dialéctica –en él mismo fundada– pasa de tal modo a la realidad que la engendra desde sí, mas no de manera que él recaiga de nuevo en una realidad lista y encontrada frente a él y, por haber mirado en su torno buscando algo mejor, sin encontrar sin embargo cosa semejante, se refugie en algo que se ha dado a ver como lo inesencial de la aparición.– Siempre será señalado como digno de asombro el hecho de que la filosofía kantiana, que tenía por relación tan sólo relativa del mero fenómeno esa relación del pensar para con el estar sensible –más allá de la cual no pasaba esa filosofía– y reconocía y formulaba muy bien una más alta unidad de ambos en la idea, p.e. en la idea de un entendimiento intuitivo, se detuviera sin embargo en aquella relación relativa y en la afirmación de que el concepto estuviera y permaneciera sencillamente separado de la realidad, afirmando por tanto como la verdad aquello que ella [la idea] formulaba como conocimiento finito, y denunciando como trascendente[11], ilícito y como entes de razón[12] lo que ella había reconocido como verdad, y acerca de lo cual había establecido el concepto determinado.

Como aquí se habla por lo pronto de la relación de la lógica, y no de la ciencia en general, para con la verdad, es necesario admitir además que aquélla, en cuanto que es la ciencia formal, ni puede ni debe contener tampoco esa realidad que es el contenido de partes ulteriores de la filosofía, de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Estas ciencias concretas ponen sin duda de relieve una forma más real de la idea que la lógica, mas no –al mismo tiempo– de manera que revirtieran otra vez a esa realidad que la conciencia, elevada por encima de su aparición hasta convertirse en ciencia, ha abandonado, o que retornaran otra vez al uso de formas como las categorías y determinaciones de reflexión, cuya finitud y no verdad ha sido expuesta en la lógica. Más bien muestra la lógica la elevación de la idea al estadio a partir del cual llega a ser ella la creadora de la naturaleza y se peralta a la forma de una

11 *überschwenglich* (lit.: «extra-vagante»).

12 *Gedanken Dinge* (lit., según el modo en que Hegel escribe el término: «cosas de los pensamientos»).

inmediatez concreta, cuyo concepto, empero, quiebra de nuevo también esta figura para llegar a sí mismo como espíritu concreto. Frente a estas ciencias concretas, que tienen y conservan empero lo Lógico o el concepto como configurador interno, de la misma manera que lo tenían como preconfigurador[13], la lógica misma es sin duda la ciencia formal, pero ciencia de la forma absoluta, que en sí es totalidad y contiene la idea pura de la verdad misma. Esta forma absoluta tiene en ella misma su contenido o realidad; al no ser identidad trivial, vacía, el concepto tiene las determinaciones diferenciadas en el momento de su negatividad o del determinar absoluto; el contenido no es, en general, más que tales determinaciones de la forma absoluta; el contenido, puesto por ella misma y, por consiguiente, también a ella adecuado.– Esta forma es por ello de naturaleza también enteramente distinta a la considerada habitualmente como la forma lógica. | Para sí [26] misma, ella es ya la verdad, en cuanto que este contenido es adecuado a su forma, o esta realidad a su concepto; y la verdad pura, porque las determinaciones de aquél no tienen aún la forma de un absoluto ser otro, o sea de la inmediatez absoluta.– Cuando en la Cr[ítica] de la raz[ón] p[ura] (pág. [B] 83) va a hablar Kant, en referencia a la lógica, de la vieja y famosa pregunta: ¿Qué es la verdad?, ofrece para empezar, como algo trivial, la definición nominal de que ella sería la concordancia del conocimiento con su objeto: una definición de gran valor, incluso de valor supremo. Si se la recuerda a propósito de la afirmación fundamental del idealismo trascendental: que el conocimiento racional es incapaz de comprender las cosas en sí, que la realidad se halla sencillamente fuera del concepto, se ve enseguida que una razón tal, incapaz de ponerse en concordancia con su objeto: –las cosas en sí–, es una representación no verdadera, igual que lo son las cosas en sí, que no concuerdan con el concepto racional, y el concepto, que no lo hace con la realidad; una realidad que tampoco está en concordancia con el concepto. Si Kant hubiera mantenido en aquella definición de la verdad la idea de un entendimiento intuitivo habría tratado entonces esta idea –que expresa la concordancia exigida– no como un ente de razón, sino más bien como verdad.

«Lo que se precisa saber –indica Kant después– es un criterio universal y seguro de la verdad de cada conocimiento, un criterio tal que fuera válido para todos los conocimientos, sin distinción de sus objetos; pero como a propósito del mismo se abstrae de todo

13 *Vorbildner* (: «lo que constituye el prototipo»).

contenido del conocimiento (referencia a su Objeto) y la verdad concierne justamente a ese contenido, sería enteramente imposible y absurdo preguntar por la nota que caracterice la verdad de este contenido de los conocimientos».– Aquí está muy determinadamente expresada la representación habitual de la función formal de la lógica, y el raciocinio aducido parece ser muy esclarecedor. Pero, para empezar, hay que observar que a un tal raciocinio formal le sucede habitualmente que, en su discurso, olvida la Cosa [–lo que está en causa–] que había tomado como basamento, y acerca de la cual se habla. Sería absurdo –se dice– preguntar por un criterio de la verdad del contenido del conocimiento: pero, según la definición, no es el contenido el que constituye la verdad, sino la concordancia del mismo con el concepto. Un contenido como el de que aquí se habla, sin el concepto, es una cosa carente de concepto, y por ende carente de esencia; cierto es que no cabe preguntar por el criterio de verdad de
[27] un contenido tal, pero por la razón opuesta, | a saber: no porque, por mor de su carencia de concepto, no sea él la concordancia requerida, sino porque no puede ser más que una cosa de opinión, carente de verdad.– Dejemos a un lado la mención del contenido, el cual es aquí el causante de la confusión en la que empero cae continuamente el formalismo, haciéndole decir lo contrario de lo que él pretende alegar cada vez que se pone a dar aclaraciones, y detengámonos en el modo de ver abstracto, según el cual lo Lógico sería solamente formal y abstraería más bien de todo contenido: tenemos así un conocimiento unilateral que no debe contener objeto alguno, una forma vacía y carente de determinación que, por tanto, es en tan escasa medida una concordancia –pues a la concordancia pertenecen esencialmente dos– como una verdad.– Kant tenía en la síntesis **apriórica** del concepto un principio más alto, en el cual podía ser conocida la dualidad en la unidad y, por ende, aquello que se requiere para la verdad; pero la estofa sensible, lo múltiple de la intuición, tenía demasiado poder sobre él como para que lo desechara y pudiera alcanzar la consideración del concepto y las categorías en y para sí, así como un filosofar especulativo.

Al ser la lógica ciencia de la forma absoluta, es necesario que para que este [carácter] formalizante sea algo verdadero tenga en él mismo un contenido adecuado a su forma; y ello, tanto más cuanto que lo formal lógico tiene que ser la forma pura, y por tanto lo verdadero lógico, la verdad pura misma. Por consiguiente, este [carácter] formalizante tiene que ser pensado como siendo en sí mucho más rico en determinaciones y contenidos, y dotado asimismo de una eficacia sobre lo concreto infinitamente mayor de lo que habitualmente se toma. Aparte del principio de contradicción, las leyes

lógicas vienen a limitarse habitualmente de por sí (haciendo omisión de lo que es, en todo caso, de otro género: la lógica aplicada y demás material psicológico y antropológico) a algunas proposiciones indigentes, que conciernen a la inversión de los juicios y a las formas de los silogismos. Las formas mismas que en este caso vienen a darse, así como sus ulteriores determinaciones, son acogidas solamente de manera –digamos– histórico-narrativa[14], sin someterlas a la crítica de si ellas son en y para sí algo verdadero. Así, la forma del juicio positivo vale p.e. como algo plenamente correcto en sí, cuando en este caso depende única y enteramente del contenido el que un tal juicio sea verdadero. En una investigación de ese tipo no se piensa en sí esta forma es *en y para sí* una forma de la verdad, o si la proposición que la expresa: *lo singular es un universal*, no es en sí dialéctica. Uno se atiene sin más a que este juicio es de por sí capaz de contener verdad, y a que esta proposición que cada juicio positivo expresa es verdadera, pese a que resulta inmediatamente claro que le falta aquello que la definición de la verdad requiere, a saber la concordancia del concepto y de su objeto; como el predicado, que es aquí lo universal, es tomado como el concepto, y el sujeto, que es lo singular, como el objeto, | el [28] uno no concuerda con el otro. Pero si el *universal abstracto* que es el predicado no constituye aún un concepto, dado que a éste le compete sin duda algo más, y de la misma manera un tal sujeto es todavía poco más que un sujeto gramatical, ¿cómo debería poder contener verdad el juicio, cuando su concepto y objeto no concuerdan, o le falta incluso el concepto y hasta el objeto? Por consiguiente, lo *imposible y absurdo* es más bien eso de querer captar la verdad en formas tales como un juicio positivo y como el juicio en general. De la misma manera que la filosofía kantiana no consideró las categorías en y para sí, sino que las declaró determinaciones finitas, incapaces de contener lo verdadero, porque se limitaba a partir del erróneo fundamento de que eran formas subjetivas de la autoconciencia, menos aún ha sometido a la crítica las formas del concepto, que son el contenido de la lógica habitual; ha aceptado más bien una parte de ellas, a saber las funciones de los juicios, para la determinación de las categorías, y las ha hecho valer como presuposiciones válidas. Aun cuando en las formas lógicas no hubiera otra cosa que ver sino funciones formales del pensar, ya por esto serían ellas dignas de una investigación, para ver hasta qué punto corresponden de por sí a la *verdad*. Una lógica que no cumpla esto puede aspirar a lo sumo al valor de una descripción histórico-natural de los fenómenos del pensar, tal como se encuentran ya ahí

14 *Historisch*.

delante. Es un mérito infinito de Aristóteles, y que tiene que llenarnos de la más alta admiración por el vigor de este espíritu, el de haber empezado por emprender esta descripción. Pero es preciso ir más lejos, para que sea reconocida por un lado la conexión sistemática, mas por el otro el valor de las formas.

El concepto se muestra, según lo considerado anteriormente, como la unidad del ser y de la esencia. La esencia es la primera negación del ser, que ha venido a ser por ello apariencia; el concepto es la segunda, o sea la negación de esa negación; por tanto, el ser restablecido, pero como la infinita mediación y negatividad del mismo en sí mismo.— Ser y esencia no tienen ya en el concepto, por consiguiente, la determinación en la cual son ellos como ser y esencia, ni están ya solamente en una unidad tal que cada uno parezca en el otro. Por consiguiente, el concepto no se diferencia en estas determinaciones. Él es la verdad de la relación sustancial, en la cual ser y esencia alcanzan, el uno por medio del otro, su plenificada subsistencia de suyo y determinación. Como verdad de la sustancialidad se dio a ver la identidad sustancial, la cual se da, precisamente en el mismo sentido, como el ser puesto, y solamente como tal. El ser puesto es el estar y el diferenciar; el ser en y para sí ha alcanzado por consiguiente en el concepto un estar que es conforme a sí y verdadero, pues aquel ser puesto es el mismo ser-en y para-sí. Este ser puesto constituye la diferencia del concepto dentro de él mismo; como éste es inmediatamente el ser en y para sí, las diferencias del ser puesto son ellas mismas el entero concepto, universales en su determinidad e idénticas a su[15] negación.

Este es, ahora, el concepto mismo del concepto. Pero es su concepto solamente al principio, o sea que él mismo no es tampoco sino eso: concepto. Como él es el ser-en-y-para-sí en la medida en que es ser puesto, o la sustancia absoluta en la medida en que ella revela como identidad la necesidad de que haya sustancias diferentes, esta identidad tiene que poner ella misma eso que ella es. Los momentos del movimiento de la relación de sustancialidad, por cuyo medio ha venido a ser el concepto, y la realidad expuesta por ello, se da por vez primera en la transición al concepto; ella no se da todavía como determinación suya propia, del concepto, brotada a partir de él; ella caía en la esfera de la necesidad, mientras que la determinación suya, del concepto, sólo puede ser su determinación libre, un estar en el que él se da como idéntico consigo, cuyos momentos son conceptos y son puestos por él mismo.

15 En ambos casos: *ihrer* (la determinidad y la negación son de las diferencias mismas, no del concepto).

[I.] Al principio es el concepto, pues, sólo en sí la verdad; por ser sólo algo interno, asi es también, y en el mismo sentido, sólo algo
[30] externo. Por de pronto es él en general algo in–| mediato, y sus momentos tienen en esta figura forma de determinaciones inmediatas, fijas. Aparece como concepto determinado, como la esfera del mero entendimiento.– Como esta forma de inmediatez es un estar que aún es inadecuado a su naturaleza, ya que el concepto es lo libre que se refiere solamente a sí mismo, ella es una forma exterior, en la cual no puede valer el concepto como siendo en y para sí, sino como algo solamente puesto o como algo subjetivo.– La figura del concepto inmediato constituye el nivel según el cual es el concepto un pensar subjetivo, una reflexión exterior a la Cosa. Este estadio constituye por consiguiente la SUBJETIVIDAD, o el concepto formal[16]. La exterioridad del mismo aparece en el fijo ser de sus determinaciones, por cuyo medio cada una de ellas entra de por sí a escena como un algo aislado, cualitativo, que sólo en referencia externa a su otro se da. Pero la identidad del concepto, que es justamente la esencia interna o subjetiva de aquéllas, las pone en movimiento dialéctico, por medio del cual se asume su singularización y, por ende, la separación del concepto respecto a la Cosa, y como verdad de ellas brota la totalidad, que es el concepto objetivo.

II. El concepto en su OBJETIVIDAD es la Cosa misma que es en-y-para-sí. El concepto formal, por medio de su necesaria determinación progresiva, se hace a sí mismo Cosa, y pierde por ello la relación de subjetividad y exterioridad frente a ella. O a la inversa, la objetividad es el concepto real, emergido de su interioridad y que ha pasado al estar.– Con ello, el concepto tiene en esta identidad con la Cosa un estar propio y libre. Pero este estar es aún una libertad inmediata, todavía no negativa. Uno con la Cosa, el concepto está sumergido en ella; sus diferencias son existencias objetivas, en las cuales es él mismo, de nuevo, lo interno. En cuanto alma del estar objetivo, el concepto tiene que darse la forma de la subjetividad que él, en cuanto concepto formal, tenía inmediatamente; viene así a enfrentarse a ella en forma de lo libre, forma que él no tenía todavía en la objetividad, y hace así de la identidad con ella, identidad que él tiene con ella en y para sí como concepto objetivo, una identidad también puesta.

16 *formell* (formalizante, como si fuera el producto del pensar subjetivo y a él sólo se atuviera, sin tener nada que ver con la cosa por él mentada; como adjetivo de «concepto», «formal» corresponde en todo este contexto siempre a *formell*).

En este acabamiento, en el cual tiene justamente el concepto, en su objetividad, la forma de la libertad, él es el *concepto adecuado*, la IDEA. La RAZÓN, que es la esfera de la idea, es la *verdad* que se *desvela* a sí misma, en donde el concepto tiene la realización a él sencillamente adecuada, y es libre en la medida en que él conoce este mundo objetivo dentro de su propia subjetividad, y a ésta dentro de aquél.

LA SUBJETIVIDAD

El concepto es por de pronto *formal*, el concepto al *inicio*, o sea que se da como *inmediato*– En la unidad inmediata, su diferencia o ser-puesto mismo es *primero*, por lo pronto, simple y solamente *una apariencia*, de modo que los momentos de la diferencia son inmediatamente la totalidad del concepto, y son sólo el CONCEPTO *como tal*.

Pero *en segundo lugar*, como él es la negatividad absoluta, se dirime y se pone como lo *negativo*, o como lo *otro* de sí mismo; y además, por ser al pronto el concepto *inmediato*, este poner o diferenciar tiene la determinación de que los momentos vengan a ser *recíprocamente indiferentes*, llegando así a ser cada uno para sí; en esta *partición*[17] la unidad del concepto es todavía solamente externa. Así, en cuanto *respectividad* de sus momentos, puestos como *subsistentes de suyo* e *indiferentes*, el concepto es el JUICIO.

En tercer lugar, bien es verdad que el juicio contiene la unidad del concepto, concepto perdido en sus momentos subsistentes de suyo, pero no está *puesta*. Viene a estarlo por medio del movimiento dialéctico del juicio, el cual ha venido a ser, por ello, el SILOGISMO, convirtiéndose en el concepto plenamente puesto, ya que en el juicio están puestos tanto los momentos del concepto mismo –en cuanto extremos *subsistentes de suyo*– como también la *unidad* que los *media*.

Pero al ser entendida *inmediatamente* esta *unidad* misma como *término medio* unificador, y estar los *momentos* –*en cuanto* extremos *subsistentes de suyo*– enfrentados por lo pronto unos a otros, esta relación contradictoria que tiene lugar en el *silogismo formal*[18] se

17 *Theilung* (Hegel emplea el término siguiendo una etimología propuesta por Hölderlin (falsa, pero atractiva), según la cual *Urtheil*: «juicio», remitiría a *Ur-theilung*: «partición originaria»).

18 *formalen* (el silogismo, en cuanto resultado del desarrollo intrínseco del concepto dentro de sí, es, aun siendo inmediato, *formal*, e.d. su determinación es puramente lógica, ya no gnoseológica o psicológica, como era el caso del concepto inmediato, *sólo* concepto, y por ende *formell*).

asume, y la completud del concepto pasa a la unidad de la totalidad; la subjetividad del concepto pasa a su[19] objetividad.

[32] |

CAPÍTULO PRIMERO
EL CONCEPTO

Por entendimiento suele venir a expresarse la facultad de los conceptos, en general; en esta medida, se le distingue de la facultad de juzgar y de la facultad de los silogismos, en cuanto razón formal[20]. Pero ante todo viene contrapuesto a la razón; sólo que entonces no tiene el significado de facultad del concepto en general, sino el de facultad de los conceptos determinados, en cuyo caso lo que rige es la representación de que el concepto sería SOLAMENTE algo determinado. Cuando al entendimiento se le diferencia, en este sentido, de la facultad formal de juzgar y de la razón formal, hay que tomarlo como facultad del concepto determinado singular. Pues el juicio y el silogismo o la razón son ellos mismos, entendidos como algo formal, solamente una cosa propia del entendimiento, en cuanto que se hallan bajo la forma de la determinidad conceptual abstracta. Pero el concepto no vale aquí en general como cosa determinada de manera meramente abstracta; hay que diferenciar por consiguiente entre entendimiento y razón, pero sólo de modo que aquél sea solamente la facultad del concepto en general.

Este concepto universal, que hay que considerar ahora aquí, contiene los tres momentos: universalidad, particularidad y singularidad. La diferencia y las determinaciones, que él se da en el diferenciar, constituyen el lado que antes fue denominado ser-puesto. Como éste es, en el concepto, idéntico con el ser en-y-para-sí, cada uno de aquellos momentos es, entonces, tanto el concepto íntegro como concepto determinado y como una determinación del concepto.

19 *in seine* (repárese en que la objetividad es *del* concepto, en el doble sentido del genitivo; la subjetividad no se *aplica* —como en la reflexión del idealismo subjetivo— a un mundo exterior, independiente y ajeno, sino que es la entera subjetividad la que pasa a ser *su propia* objetividad, una objetividad engendrada por el movimiento dialéctico de lo subjetivo; sólo así se entiende que al cabo de la calle de la objetividad reaparezca el sujeto en la teleología).

20 En este contexto, «formal» vierte: *formell*.

Por de pronto, él es *concepto puro*, o sea la determinación de *universalidad*. Pero el concepto puro o universal es, igualmente, sólo un concepto *determinado*, o sea *particular*, que se sitúa al lado de los otros. Por ser el concepto la totalidad y ser por tanto, en su universalidad o referencia a sí mismo puramente idéntica, esencialmente el determinar y diferenciar, tiene en él mismo el patrón de medida, por el cual esta forma de su identidad consigo, al penetrar todos los momentos y comprenderlos dentro de sí, se determina precisamente así, de modo inmediato, a ser *solamente* lo *universal* frente a la diferencialidad de los momentos.

En segundo lugar, el concepto se da por esto como este concepto *particular*, o sea como concepto *determinado*, el cual es puesto frente a otros como diferente de ellos.

En tercer lugar, la *singularidad* es el concepto que, partiendo de la diferencia, se reflexiona en la negatividad absoluta. Este es, al mismo tiempo, el momento en que el concepto, partiendo de la identidad, ha ido más allá y pasado a su *ser otro*, convirtiéndose en el *juicio*.

| A) [33]

El concepto universal

El concepto puro es lo absolutamente infinito, incondicionado y libre. Aquí, donde comienza el tratado que tiene al concepto por *contenido*, hay que volver a atender otra vez a su génesis. La esencia ha *venido a ser* a partir del ser, y el concepto a partir de la esencia y por ende, también a partir del ser. Este devenir tiene empero la significación de ser el *contragolpe* de sí mismo, de modo que lo *devenido* es más bien lo *incondicionado* y *originario*. En su transición a la esencia, el ser ha venido a convertirse en una *apariencia* o *ser-puesto*; y el *devenir*, o sea el pasar a otro, en un *poner*; y a la inversa el *poner*, o sea la reflexión de la esencia, se ha asumido y puesto de manifiesto como algo *no-puesto*, como un ser *originario*. El concepto es la penetración de estos momentos, dado que lo cualitativo y lo originariamente ente se da solamente como poner, y solamente como retorno a sí; y esta pura reflexión-dentro-de-sí es, sencillamente, el *venir a ser otro* o la *determinidad* que, en la misma medida, es por consiguiente *determinidad* infinita que se refiere a sí.

En consecuencia, y por de pronto, el concepto es de tal modo *absoluta identidad consigo* que eso lo es solamente como negación de la negación, o sea como la unidad infinita de la negatividad consigo misma. Esta

referencia pura del concepto en sí, que es tal referencia por ponerse mediante la negatividad, es la universalidad del concepto.

Al ser la universalidad la determinación supremamente simple, no parece susceptible de definición[21] alguna; pues una definición tiene que aceptar determinaciones y diferenciaciones y predicar algo acerca de su objeto; pero, de este modo, lo simple se ve más alterado que definido. Pero precisamente la naturaleza de lo universal es ser un simple tal, que contiene en sí, por la negatividad absoluta, la suprema diferencia y determinidad. El ser es simple, en cuanto inmediato; a ello se debe que sea solamente algo mentado[22], sin que pueda decirse de él qué cosa sea; por consiguiente, él es inmediatamente una y la misma cosa que su otro, el no-ser. Eso es precisamente su concepto: ser una cosa tan simple que desaparece inmediatamente en su contrario; este concepto es el devenir. Por contra, lo universal es lo simple, siendo precisamente en el mismo sentido lo más rico dentro de sí mismo; porque él, lo universal, es el concepto.

Él es por consiguiente, en primer lugar, la referencia simple a sí mismo; es solamente dentro de sí. Pero esta identidad es, en segundo lugar, mediación absoluta dentro de sí, sin ser empero algo mediado. Del universal que es algo mediado, a saber, lo abstracto: lo
[34] universal contrapuesto a lo particular y singular, | se hablará primeramente cuando se trate el concepto determinado.— Pero ya el hecho de ser abstracto comporta el que, para obtenerlo, sea preciso desechar otras determinaciones de lo concreto. Estas determinaciones, en cuanto **determinationes**[23], son en general negaciones; en este sentido, el desecharlas es, además, un acto de negar. Por tanto. también en el caso de lo abstracto viene a darse la negación de la negación. Sólo que esta doble negación viene representada como si fuera exterior a lo abstracto mismo, y como si las otras propiedades de lo concreto, las desechadas, fueran distintas de la conservada, que es el contenido de lo abstracto, y también como si esta operación de desechar las restantes y conservar una de ellas sucediera fuera de las mismas. Lo universal no se ha determinado todavía a tal exterioridad frente a aquel movimiento; él mismo es, aún, esa mediación absoluta en sí que es, precisamente, la negación de la negación o negatividad absoluta.

21 *Erklärung* (habitualmente y en general: «explicación»; pero en el contexto de la lógica del concepto conviene utilizar su acepción precisa de «definición»).

22 *ein nur Gemeyntes* (un objeto tan sólo de opinión).

23 *Determinationen* (recurro a la denominación latina –resaltando así también la clara alusión a Spinoza– para distinguir esta función lógica, propia de la lógica subjetiva, de las *Bestimmungen* o «determinaciones», propias de la lógica objetiva; la negrita es mia).

Según esta unidad originaria, eso primero negativo, o sea la *determinación*, no constituye primeramente limitación alguna para lo universal, sino que éste *se mantiene en ella*, siendo allí positivamente idéntico consigo. En cuanto conceptos[24], las categorías del ser eran esencialmente estas identidades de las determinaciones consigo mismas, en su limitación o su ser-otro; esta identidad era empero sólo el concepto *en sí*, sin estar aún manifiesta. Por consiguiente, la determinación cualitativa como tal perecía en su otra [, caía bajo la determinación a ella enfrentada], y tenía como verdad suya una determinación *diversa* de ella. Por contra, aun cuando lo universal se pone también en una determinación, *sigue siendo* allí lo que él es. Él es el *alma* de lo concreto, en el que inmora sin trabas, igual a sí mismo en la variedad y diversidad de lo concreto mismo. No es arrastrado en el *devenir*, sino que se *continúa*, imperturbado, a través del devenir mismo y tiene la fuerza de una autoconservación inmutable, inmortal.

De este modo, empero, no se limita a *aparecer* en su otro, como la determinación de reflexión. Ésta, al ser algo *relativo*, no solamente se refiere a sí, sino que es su propio *relacionar*. Ella *da razón de sí*[25] en su otro; pero al principio se limita a *aparecer* en él; y el parecer de cada uno en el otro, o sea su recíproco determinar, tiene –por lo que hace a la subsistencia de suyo en los dos casos– la forma de un hacer exterior.– En cambio, lo *universal* está puesto como la *esencia* de su determinación, como la *propia naturaleza positiva* de la determinación misma, pues la determinación que constituye su negativo –el de lo universal– está en el concepto sola y sencillamente como un *ser-puesto*, o sea sola y sencillamente, al mismo tiempo, como lo negativo de lo negativo, y ella es solamente como esta identidad de lo negativo consigo que lo universal es. Esto es también, en esa medida, la *sustancia* de sus determinaciones, pero de tal manera que, aquello que para la sustancia como tal era *contingente*, | es la propia [35]
mediación del concepto consigo mismo, su propia *reflexión inma-*

24 Salvo en los estudios preparatorios, en las Observaciones, o cuando se refiere a los «conceptos» de otros autores, esta es la primera vez en la que Hegel llama a las determinaciones del ser «conceptos» (en el sentido, obviamente, de *sólo* concepto); tampoco las había llamado «categorías», salvo una vez, en el examen de la sustancialidad (11: 394), y para diferenciar esas determinaciones de las de reflexión, propias de la esencia.

25 *gibt sich ... kund* («se da a notar»; pero, tratándose de la esencia, y más precisamente del fundamento, es conveniente dejar resonar aquí el tradicional *lógon didónai* o *rationem reddere*; por lo demás, también en el castellano habitual «dar razón» significa dar noticia de algo en un sitio distinto, como cuando en los anuncios de venta o alquiler de un piso se avisa: «razón aquí», o «se da razón en», p.e. tal número de teléfono).

nente. Esta mediación, que eleva por lo pronto lo contingente a necesidad, es empero la referencia, puesta de manifiesto; el concepto no es el abismo de la sustancia carente de forma, o la necesidad, entendida como la identidad interna de cosas y estados diversos unos de otros que se limitan entre sí, sino que es, en cuanto negatividad absoluta, aquello que forma y crea[26]; y puesto que la determinación no está aquí como limitación, sino sencillamente en la misma medida como limitación asumida y como ser-puesto, la apariencia es entonces la aparición, en cuanto aparición de lo idéntico.

Lo universal es, por consiguiente, la potencia libre; él es él mismo y se expande sobre su otro; pero no como un algo violento, sino que más bien se aquieta y está cabe sí mismo en el otro mismo. Así como se le ha denominado potencia libre, también podría ser denominado libre amor y beatitud ilimitada, pues él es un relacionarse con lo diferente sólo como consigo mismo; en lo diferente mismo ha retornado hasta llegar a sí.

Se ha hecho hace poco mención de la determinidad, aunque el concepto, al darse al principio solamente como lo universal y ser idéntico sólo consigo, no ha avanzado todavía hasta ella. Pero no puede hablarse de lo universal sin la determinidad, que, con más precisión, es la particularidad y la singularidad, pues él las contiene en la absoluta negatividad suya, del universal, en y para sí; la determinidad no viene por tanto, a ser tomada de fuera cuando, a propósito de lo universal, se habla de ella. Como negatividad en general, o sea según la negación primera, inmediata, el universal tiene a la determinidad en general como particularidad en él; como segundo momento, como negación de la negación, él es determinidad absoluta, o sea singularidad y concreción.– Lo universal es con esto la totalidad del concepto; es lo concreto, y no una cosa vacía sino que, por su concepto, tiene más bien contenido: un contenido en el que no sólo se mantiene, sino que le es propio e inmanente. Bien es verdad que se puede hacer abstracción del contenido, pero no se obtiene entonces lo universal del concepto, sino lo abstracto, que es un momento aislado e imperfecto del concepto, y no tiene verdad ninguna.

26 *das formirende und erschaffende* (el neologismo primero apunta a un «hacer» exterior, de fuera a dentro, como cuando se modela una estatua –frente a la *Bildung* como formación interna, de dentro a fuera–; *erschaffen*, por su parte, se refiere a un formar más elevado y complejo –p.e. orgánico, como en la cría de ganado–, pero en todo caso realizado externamente, *negativamente*; no tienen pues ninguno de esos participios el sentido fuerte de «crear», como en el ámbito artístico o religioso).

Así, y visto más de cerca, lo universal se da como esta totalidad. En la medida en que él tiene la determinidad en sí, no es ella solamente la negación *primera*, sino también la reflexión en sí de la misma. Tomado para sí con aquella negación primera, el universal es lo *particular*, tal como será considerado en seguida; pero en esta determinidad no deja de ser esencialmente universal: un respecto que tiene aún que ser aprehendido.— Esa determinidad es en efecto, en cuanto que está en el concepto, la reflexión total, *la doble apariencia*: de una parte, apariencia *hacia fuera*, la reflexión en otro; de otra, apariencia *hacia dentro*, la reflexión en sí. Aquel parecer exterior constituye una diferencia frente a *otro*; lo universal tiene, según esto, una
| *particularidad* que tiene su disolución en un universal más alto. Ahora [36]
bien, en la medida en que él no es tampoco más que algo relativamente universal, no pierde su carácter de universal: se mantiene en su determinidad, mas no sólo de manera que, en el enlace con ésta, se limitara a permanecer indiferente frente a ella –no estaría entonces sino *compuesto* con ella–, sino que él es aquello que fue denominado, poco ha, *parecer hacia dentro*. En cuanto *concepto* determinado, la determinidad está *replegada dentro de sí*, a partir de la exterioridad; ella, la determinidad, es el *carácter* propio, inmanente, que es algo esencial porque, acogido en la universalidad y penetrado por ella, al ser de igual extensión[27] e idéntico a ella en la misma medida la penetra; tal es el carácter que compete al *género*, entendido como la determinidad no separada de lo universal. El carácter no es en esta medida una *limitación* que vaya hacia fuera, sino que es *positivo*, en cuanto que, por la universalidad, se halla en libre referencia a sí mismo. Así, también el concepto determinado sigue siendo en sí concepto infinitamente libre.

Pero por lo que hace al otro respecto, según el cual está el género delimitado por su carácter determinado, ya se ha hecho notar que él, como género inferior, tiene su disolución en un universal superior. Este universal puede ser a su vez aprehendido como género, aunque como género más abstracto; pero siempre pertenece, a su vez, solamente a ese aspecto del concepto determinado que va hacia fuera. Lo universal que de verdad es superior está allí donde ese aspecto que va hacia fuera está recogido hacia dentro: la segunda negación, en la cual está la determinidad sola y sencillamente *como* algo puesto, o sea *como* apariencia. Vida, Yo, espíritu, concepto absoluto, no son universales solamente como géneros superiores, sino que son *concretos*; ni sus deter-

27 *Umfang* (en la lógica tradicional, la *extensio* o ámbito de aplicación de un concepto, los referentes del mismo, como en matemáticas los elementos de un conjunto).

minidades son tampoco solamente especies o géneros inferiores, sino que, en su realidad, son sola y sencillamente en sí y están llenas de ella. En la medida en que vida, Yo, espíritu finito, son también, ciertamente, sólo conceptos determinados, su absoluta disolución está entonces en aquel universal que hay que captar como concepto de veras absoluto, como idea del espíritu infinito, cuyo *ser puesto* es la realidad infinita, transparente, en la cual intuye el espíritu su *creación* y, en ella, a sí mismo.

Lo de verdad universal, infinito, que inmediatamente y en la misma medida es en sí tanto particularidad como singularidad, ha de ser considerado ahora por lo pronto, visto más de cerca, como *particularidad*. Él se *determina* [y destina] libremente; su conversión en algo finito no es ningún transitar, cosa que sólo en la esfera del ser tiene lugar; *él es potencia creadora*[28], entendida como la negatividad absoluta que se refiere a sí misma. Como tal, él es el acto de diferenciar en sí, y este acto es *determinar*, porque el diferenciar es una sola cosa con la universalidad. Con esto, él es un acto de poner las diferencias mismas como diferencias universales, como diferencias que se refieren a sí. De este modo, vienen a ser diferencias *fijadas*, aisladas. El aislado *consistir* de lo finito, que anteriormente se deter-
[37] minó como su | ser-para-sí, y también como coseidad, como sustancia, es en su verdad la universalidad, forma con la cual reviste el concepto infinito sus diferencias: una forma que es ella misma, justamente una de sus diferencias. En esto consiste el *crear*[29] del concepto, un crear que ha de ser concebido solamente dentro de esta más íntima entraña[30] del concepto mismo.

28 *schöpferische Macht* («creadora» en el sentido positivo, activo, como en la *creatio mundi* cristiana; compárese con los snetidos inferiores, todavía abstractamente negativos, externos, de la nota 24).

29 *Schaffen* (frente a los términos anteriores, «crear» tiene aquí el sentido de acción intrínsecamente pro-ductora, como cuando una acción se logra o un ser vivo se conserva o reproduce; el equivalente en el ámbito del espíritu sería seguramente *sich bilden, Bildung*: la e-ducación, la formación por la que uno se hace a sí mismo).

30 *in diesem Innersten.*

B)
El concepto particular

La *determinidad* como tal pertenece al ser y a lo cualitativo; como determinidad del concepto, ella es *particularidad*. No es ningún *límite*, de suerte que se relacionara con un *otro* como con un *más allá*; es más bien, como se acaba de mostrar, el propio momento inmanente de lo universal; en la particularidad no está éste por consiguiente cabe un otro, sino sencillamente cabe sí mismo.

Lo particular contiene la universalidad, que constituye su sustancia; el género está *inalterado* en sus especies; las especies no son distintas de lo universal, sino que sólo son diversas *las unas respecto de las otras*. Lo particular tiene con los *otros* particulares con los que se relaciona una y la misma universalidad. Al mismo tiempo, la diversidad de los mismos, por mor de la identidad de éstos con lo universal, es, *en cuanto tal*, universal: es *totalidad*.– Por tanto, lo particular no *contiene* solamente lo universal, sino que también, *a través de su determinidad*, lo expone; este [universal] constituye, en esa medida, una *esfera*, que ha de agotar lo particular. En la medida en que la determinidad de lo particular viene tomada como mera *diversidad*, esa totalidad aparece como *completud*. En este respecto, las especies son completas cuando justamente no *hay* otras más que ellas. No hay a mano para ellas ningún patrón interno de medida o *principio*, porque la *diversidad* es justamente la diferencia carente de unidad, diferencia en la cual es la universalidad, que es para sí unidad absoluta, mero reflejo exterior y una completud ilimitada, contingente. Pero la diversidad pasa a *contraposición*, a una *referencia inmanente* de los términos diversos. La particularidad empero, en cuanto universalidad en y para sí misma, no es por el hecho de pasar una tal referencia inmanente; ella es totalidad en ella misma, y determinidad *simple*, esencialmente *principio*. No tiene *otra* determinidad que la puesta por lo universal mismo, y se da como resultado de éste del modo siguiente.

Lo particular es lo universal mismo, siendo empero la diferencia de éste, o sea | referencia entre éste a un algo *otro*: su *parecer hacia fuera*; sólo [38] que no hay ningún otro presente, del cual sería diferente lo particular, sino lo universal mismo.– Lo universal *se* determina, y entonces es él mismo lo particular; la determinidad es *su* diferencia; sólo de sí mismo es él diferente. Sus especies son, por consiguiente, sólo a) lo universal mismo, y b) lo particular. Lo universal, en cuanto que es el concepto, es él mismo y su contrario, el cual es, a su vez, él mismo como su determinidad puesta: lo invade en su expansión,

y es dentro de él donde está cabe sí. Es, así, la totalidad y principio de su propia diversidad, enteramente determinada sólo por medio de él mismo.

No se da, por consiguiente, ninguna otra división de verdad que ésta: que el concepto se sitúa, él mismo, de un lado como la *inmediata* universalidad indeterminada; es precisamente este indeterminado el que hace su determinidad, o sea: que él es un *particular*. *Los dos* son lo particular, y están por consiguiente *coordinados*. Los dos son también, como particular, lo *determinado frente* a lo universal; vale decir, en esta medida, *subordinados* al universal mismo. Pero precisamente este universal, *frente* al cual está determinado lo particular, es con ello, más bien, él mismo, igualmente, *sólo uno* de los términos que se enfrentan. Cuando hablamos de *dos* términos *que se enfrentan*, tenemos entonces que volver a decir también que ambos constituyen lo particular, mas no sólo *juntos*, de modo que sólo para la reflexión externa fueran *iguales* en su carácter de ser particulares, sino que su determinidad *del uno frente al otro* no es esencialmente, al mismo tiempo, más que *una* sola determinidad: la negatividad, que en lo universal es *simple*.

Tal como se muestra aquí la diferencia, ella está en su concepto, y por ende en su verdad. Toda diferencia anterior tiene esta unidad dentro del concepto. Al ser diferencia inmediata en el ser, se da como el *límite* de un *otro*; al ser en la reflexión, es diferencia relativa, puesta como refiriéndose esencialmente a su otro; aquí empieza, con esto, a venir a ser *puesta* la unidad del concepto; mas por lo pronto es ella, tan sólo, la *apariencia* en un otro.– El transitar, el paso de las determinaciones y su disolución no tiene más que este verdadero sentido: que ellas alcancen su concepto, su verdad; ser, estar, algo, o todo y partes, etc., sustancia y accidentes, causa y efecto, son de por sí determinaciones del pensamiento, que vienen a ser aprehendidas como *conceptos* determinados, en la medida en que cada una viene a ser conocida en la unidad con su otra o con su contrapuesta.– El todo y las partes, causa y efecto por ejemplo, etc., no son aún términos diversos que estuvieran determinados unos frente a otros como *particulares*, porque, aunque es verdad que constituyen *en sí* un solo concepto, su *unidad* no ha alcanzado todavía, empero, la forma de la *universalidad*; así, tampoco la *diferencia* que se da en estas relaciones es todavía la forma, según la cual es ella *una* sola determinidad. Causa y efecto, por ejemplo, no son *dos* conceptos diversos, sino únicamente *un* solo concepto *determinado*; y la causalidad es, al igual que todo concepto, un concepto *simple*.

[39] | A propósito de la completud se ha dado como resultado que lo determinado de la particularidad está *completo* en la diferencia de lo *universal* y

particular, y que son solamente estos dos los que constituyen las especies particulares. Claro está que en la naturaleza se encuentran en un género más de dos especies, de la misma manera que tampoco estas muchas especies pueden tener entre sí la relación que se ha dado a mostrar. Esta es la impotencia de la naturaleza: no sostener el esfuerzo del concepto ni poder exponerlo, sino perderse en esa ciega variedad carente de concepto. Podemos admirar la naturaleza en la variedad de sus géneros y especies y en la diversidad infinita de sus configuraciones, pues la admiración es sin concepto, y su objeto es lo carente de razón. Por ser la naturaleza el ser-fuera-de sí[31] del concepto, a ella se le ha dado libertad para que se difunda en esta diversidad, al igual que el espíritu, aun cuando tenga al concepto en la figura del concepto, se lanza también a representar, y anda vagabundeando por una infinita variedad de representaciones. A los múltiples géneros o especies de la naturaleza no hay que tenerlos en nada más alto que como ocurrencias arbitrarias del espíritu en sus representaciones. Bien es verdad que ambos muestran por todas partes huellas y presentimientos del concepto, pero no lo exponen en retrato fiel, porque son el lado de su libre estar fuera de sí; él[32] es la potencia absoluta precisamente por poder expedir libremente su diferencia en figura de diversidad subsistente de suyo, de necesidad exterior, contingencia, arbitrariedad y opinión exteriores, figura que no ha de ser tomada empero más que como el lado abstracto de la nulidad.

La determinidad de lo particular es simple en cuanto principio, tal como hemos visto; pero también lo es en cuanto momento de la totalidad, en cuanto determinidad frente a la otra determinidad. El concepto, en la medida en que se determina o diferencia, está negativamente orientado a su unidad, y se da la forma de uno de sus momentos ideales, la forma del ser; en cuanto concepto determinado, tiene un estar en general. Este ser no tiene ya empero el sentido de la mera inmediatez, sino de la universalidad, de la inmediatez igual a sí misma a través de la mediación absoluta que, precisamente en este sentido, contiene también en sí el otro momento, la esencia o la reflexión. Esta universalidad con la cual está revestido lo determinado es la

31 *Aussersichseyn des Begriffes* (o dicho de otro modo: la naturaleza es el concepto que *está fuera de sí*; no es necesario insistir en la resonancia *patológica* de esta definición «lógica» de la naturaleza literalmente *de-mente*).

32 *er* (el único antecedente próximo en masculino es «concepto»; pero parece más lógico suponer que Hegel se refiere aquí al Espíritu; y por lo que se dice de él se trata ciertamente del Espíritu *absoluto*, no del subjetivo, al que le es concedido en cambio fantasear y tener ocurrencias para que el primero *se luzca*).

universalidad *abstracta*. Lo particular tiene en él mismo la universalidad como esencia suya; pero, en la medida en que la determinidad de la diferencia es *puesta*, y tiene por ello ser, ella es *forma* en lo particular mismo, y la determinidad como tal es el *contenido*. La universalidad viene a convertirse en forma en la medida en que la diferencia se da como lo esencial, así como la diferencia, al contrario, se da solamente como negatividad absoluta, *no como* diferencia, que en cuanto tal es *puesta*.

Es verdad que la determinidad es ahora lo *abstracto* frente a la *otra* determinidad, pero la otra no es sino la universalidad misma; en tal sentido, [40] ésta es también la | determinidad *abstracta*; y la determinidad del concepto, o sea la particularidad, no es a su vez más que la universalidad determinada. En ella, el concepto está *fuera de sí*; en la medida en que *él es esto*: el concepto que está allí fuera de sí, lo abstractamente universal contiene entonces todos los momentos del concepto; él es α) universalidad, β) determinidad, γ) la unidad *simple* de ambos; pero esta unidad es *inmediata* y, por ello, la particularidad no se da *como* la totalidad. *En sí* es ella, también, esta *totalidad y mediación*; ella es, esencialmente, *excluyente* referencia a *otro*, o *asunción* de la *negación*, a saber: asunción de la *otra* determinidad: de la *otra*, que sólo se avista empero como opinión, pues de inmediato desaparece, y se muestra como lo mismo que debía ser su determinidad *otra*. Ello convierte por tanto esa universalidad en abstracta, dado que la mediación es sólo *condición*, o sea no está *puesta en ella misma*. Por el hecho de no estar *puesta*, la unidad de lo abstracto tiene la forma de la inmediatez, y el contenido la forma de la indiferencia frente a la universalidad del concepto, porque él no se da como esta totalidad que es la universalidad de la negatividad absoluta. Con esto, es verdad que lo abstractamente universal es el *concepto*, pero lo es como lo *carente de concepto*: como concepto que no está puesto como tal.

De modo que cuando se habla del *concepto determinado*, lo que habitualmente se mienta es pura y simplemente un tal *universal abstracto*. También se entiende, en la mayoría de los casos, por *concepto* en general solamente ese concepto *carente de concepto*, y el *entendimiento* es designado como la facultad de tales conceptos. La *demostración* pertenece a este entendimiento, en la medida en que ella *procede* por *conceptos*, es decir: sólo por *determinaciones*. Por consiguiente, tal proceder por conceptos no sobrepasa la finitud y necesidad; su término más alto es el infinito negativo, la abstracción del Ser[33] supremo, él mismo la deter-

33 *Wesen*.

minidad de la *indeterminidad*. Es verdad que tampoco la sustancia absoluta es esa vacía abstracción, sino que según el contenido es más bien la totalidad; pero ella es abstracta, dado que se da sin la forma absoluta: el concepto no constituye su verdad más íntima; aunque ella sea, es verdad, la identidad de universalidad y particularidad, o del pensar y de lo recíprocamente externo, no es esta identidad la *determinidad* del concepto; *fuera de ella* está más bien el entendimiento, y además, por estar justamente fuera de ella, un entendimiento contingente, en el cual y para el cual ella se da en diversos atributos y modos.

Por lo demás, la abstracción no es *vacía*, como habitualmente se la denomina, sino que es el concepto *determinado*; tiene por contenido una cierta determinidad; hasta el ser supremo, la abstracción pura, tiene –como se ha recordado– la determinidad de la indeterminidad; pero la indeterminidad es una determinidad porque | debe hallarse *frente* a la determinidad. Pero [41] en cuanto se profiere lo que ella es, se asume eso mismo que ella debe ser; ella viene proferida como siendo una misma cosa con la determinidad; y de esta manera, el concepto y verdad de ella, de la indeterminidad, se produce a partir de la abstracción.– Pero todo concepto determinado es sin duda *vacío*, en la medida en que no contiene la totalidad, sino sólo una determinidad unilateral. Incluso si tiene por lo demás contenido concreto, p.e.: hombre, estado, animal, etc., sigue siendo un concepto vacío, en la medida en que su determinidad no es el *principio* de sus diferencias; el principio contiene el inicio y la esencia de su desarrollo y realización; cualquier otra determinidad del concepto, empero, es estéril. Por consiguiente, cuando se tacha al concepto en general de vacío se desconoce aquella determinidad absoluta del mismo que es la diferencia conceptual, y el único contenido verdadero en su elemento.

A esto se debe la situación en virtud de la cual se ha tenido en poco al entendimiento en los tiempos modernos, y se le ha postergado tanto frente a la razón: es la *fijeza* que él confiere a las determinidades y, por ende, a las finitudes. Este carácter fijo consiste en la forma –ya considerada– de la universalidad abstracta; por su medio, aquéllas vienen a hacerse *invariables*. Pues la determinidad cualitativa, al igual que la determinación de reflexión, se dan esencialmente como *delimitadas*, y tienen por su limitación referencia a su *otro*, y por ende *necesidad* de pasar y perecer. Pero la universalidad que ellas tienen en el entendimiento les da la forma de la reflexión en sí, por cuyo medio se las sustrae de la referencia a otro y se las hace *imperecederas*. Ahora bien, aun cuando esta eternidad pertenezca a la naturaleza del concepto puro, sus determinaciones abstractas serían entonces esencialidades eternas solamente según la *forma de ellas*, mientras que su contenido no

es adecuado a esta forma; no son por consiguiente verdad e imperecibilidad. Su contenido no es adecuado a la forma porque no es la determinidad misma como universal, esto es: no como totalidad de la diferencia conceptual, o sea no es él mismo la forma entera; por esto, la forma misma del entendimiento limitado es empero la universalidad imperfecta, o sea abstracta.— Pero además hay que estimar como fuerza infinita del entendimiento el hecho de separar lo concreto en las determinidades abstractas y de captar la profundidad de la diferencia, profundidad que es al mismo tiempo la sola potencia que efectúa la transición de las determinidades. Lo concreto de la intuición es totalidad, pero sensible: una estofa real que subsiste en espacio y tiempo en indiferente exterioridad recíproca; esta carencia de unidad de lo múltiplemente variado, en la cual es éste el contenido de la intuición, no debiera ciertamente serle contada a lo propio del entendimiento como mérito y preeminencia. La variabilidad que él muestra en la intuición apunta ya a lo universal; lo que de ello conviene a la intuición no es más que un otro justamente igual de variable; por tanto, no es más que lo mentado como igual; no es lo uni-
[42] versal lo que | entra y aparece en lugar de esto múltiple. Pero menos que nada debiera contarse como mérito de la ciencia —p.e. de la geometría y la aritmética— lo intuible que conlleva el material de aquélla, ni debieran ser representadas sus proposiciones como fundamentadas por ese medio. Es a ello más bien a lo que se debe el que la estofa de tales ciencias sea de más baja naturaleza; intuir figuras o números no ayuda a la ciencia de los mismos; sólo el pensar sobre ello tiene la facultad de engendrar una tal ciencia.— Pero en la medida en que por intuición no se entienda meramente lo sensible, sino la totalidad objetiva, será aquélla, entonces, una intuición intelectual, esto es: ella no tiene por objeto aquello que está ahí, en su existencia exterior, sino aquello que en él [, en el estar,] es realidad y verdad imperecederas: la realidad, sólo que en la medida en que esté esencialmente en el concepto y por él determinada; la idea, cuya naturaleza más precisa tiene que darse posteriormente como resultado. Lo que la intuición, como tal, deba [—según se dice—] tener de ventaja respecto al concepto es la realidad exterior, lo carente de concepto, que [en cambio] no adquiere valor sino por medio de éste.

Por consiguiente, dado que el entendimiento expone la fuerza infinita que determina lo universal, o a la inversa, por la forma de la universalidad confiere consistencia fija a lo que en la determinidad carece en y para sí de contención, no es entonces culpa del entendimiento si no se va más lejos con él. Es una impotencia subjetiva de la razón la que deja valer así esas determinidades, incapaz de reconducirlas a la unidad por medio de la fuerza dialéctica contrapuesta a aquella universalidad abstracta, es decir por la peculiar natura-

leza, o sea por el concepto de esas determinidades. Es verdad que el entendimiento, por la forma de la universalidad abstracta, da a aquéllas por así decir una dureza tal del ser como no la tienen ni en la esfera cualitativa ni en la esfera de la reflexión; pero, por esta singularización, al mismo tiempo las sublima[34] y agudiza hasta tal punto que sólo en esta aguzada punta reciben precisamente la capacidad de disolverse y pasar a su contrapuesto. La madurez y el estadio más altos que puede alcanzar algo, sea lo que sea, es aquél en el que comienza su ocaso. La fijeza de las determinidades, en las cuales parece venir a estrellarse el entendimiento, la forma de lo imperecedero, es la de la universalidad que se refiere a sí. Pero ella le pertenece en propiedad al concepto; por consiguiente, en ella misma se halla expresada la disolución de lo finito, y ello en una cercanía infinita. Esta universalidad arguye de inmediato contra la determinidad de lo finito y expresa la inadecuación de éste con ella.– O, más bien, la inadecuación de éste está ya presente; lo determinado abstracto está puesto como siendo uno con la universalidad; a ello se debe precisamente que no lo esté para sí, en la medida en que él sería tan sólo algo determinado, pero solamente como unidad de sí de lo universal, esto es como concepto.

Por consiguiente hay que rechazar, en cualquier respecto, el separar entendimiento y razón, al modo en que acontece habitualmente. Cuando el concepto es representado como carente de razón, | ello tiene que ser conside- [43] rado más bien como incapacidad de la razón para reconocerse en él. El concepto determinado y abstracto es la condición, o más bien el momento esencial de la razón; es forma animada, en la cual lo finito se inflama dentro de sí por medio de la universalidad en que él se refiere a sí; se da como dialécticamente puesto y, con esto, es el inicio mismo de la aparición de la razón.

En cuanto que, en lo que antecede, el concepto determinado está expuesto en su verdad, sólo queda aún por indicar aquello como lo que está ya, aquí, puesto. La diferencia, que es momento esencial del concepto pero no está puesta aún como tal en lo puramente universal, alcanza sus derechos en el concepto determinado. La determinidad en forma de universalidad está enlazada con la misma para llegar a lo simple; este universal determinado es la determinidad que se refiere a sí misma: la determinidad determinada o negatividad absoluta, puesta para sí. Pero la determinidad que se refiere a sí misma es la singularidad. Igual que inmediatamente es ya la universalidad en y para sí misma particularidad, así también es inmediatamente en y para sí la particula-

34 *begeistet.*

ridad igualmente singularidad, que hay que considerar por lo pronto como tercer momento del concepto, en la medida en que viene a ser firmemente mantenida frente a los dos primeros, mas también como el retorno absoluto del mismo a sí, y al mismo tiempo como la pérdida, puesta, de sí mismo.

Observación.
[Título en la Tabla de Contenido: Las especies habituales de conceptos.]

Universalidad, particularidad y singularidad son, según lo que antecede, los tres conceptos determinados, si es que en efecto se pretende contarlos. Ya se ha mostrado anteriormente que el número es una forma inapropiada para captar en él determinaciones conceptuales; pero es la más completamente inapropiada para determinaciones del concepto mismo; como el número mismo tiene al uno por principio, hace de los términos numerados cosas enteramente separadas y enteramente indiferentes entre sí. En lo que antecede se ha dado como resultado que los diversos conceptos determinados son, más bien, sola y sencillamente uno y el mismo concepto, en vez de caer uno fuera del otro numéricamente.

En el tratamiento, por demás habitual, de la lógica vienen a darse muchos tipos de divisiones y especies de conceptos. Salta en seguida a la vista la inconsecuencia de que las especies sean introducidas así: Hay[35] los siguientes conceptos según la cantidad, cualidad, etc. Hay es expresión sin otra legitimidad que la de que tales especies se encuentran ahí delante y se muestran según la experiencia. Se obtiene de esta manera una lógica empírica: una extraña ciencia, un conocimiento irracional de lo racional. La lógica da aquí muy mal ejemplo de observancia de sus propias doctrinas, permitiéndose hacer para sí misma lo contrario de lo que ella prescribe como regla: [44] | que los conceptos deben ser deducidos y las proposiciones científicas probadas (por tanto, también la proposición: hay tantas y tantas especies de conceptos).– La filosofía kantiana incurre aquí además en otra inconsecuencia: para la lógica trascendental, toma prestadas de la lógica subjetiva las categorías, entendidas como conceptos llamados troncales, y que han sido aceptados en ésta de manera empírica. Dado que es la propia lógica trascendental la que reconoce esto último, cabe preguntarse por qué se empeñó en pedir préstamos de semejante ciencia[36], en vez de echarles mano sin más, de manera empírica.

35 *Es gibt.*

Para aducir algunos casos al efecto: ante todo, los conceptos se dividen según su claridad, o sea en claros y oscuros, distintos e indistintos, adecuados e inadecuados. También cabría añadir aquí los completos, los superfluos, y otras superfluidades por el estilo.— En lo concerniente a esa división según la claridad, pronto se muestra que este punto de vista y las diferencias a él referidas están tomados de determinaciones psicológicas, no lógicas. El llamado concepto claro debe bastar para diferenciar un objeto de otro; sólo que no hay que denominar concepto a una cosa tal: se trata, nada más, de la representación subjetiva. Qué cosa sea un concepto oscuro es algo que habrá que dejarlo estar a su suerte, pues de lo contrario ya no sería un concepto oscuro, sino que vendría a ser un concepto distinto.— El concepto distinto debe ser tal que de él quepa indicar las notas. Según eso, se trata propiamente del concepto determinado. La nota, en efecto, cuando se aprehende lo que allí hay de correcto, no es otra cosa que la determinidad, o sea el contenido simple del concepto, en la medida en que es diferenciado de la forma de la universalidad. Pero la nota no tiene precisamente, por lo pronto, este significado más exacto, sino que es en general solamente una determinación, por cuyo medio un tercero toma nota de un objeto, o del concepto; puede tratarse, por consiguiente, de una circunstancia bien contingente. En general, no se expresa tanto la inmanencia y esencialidad de la determinación cuanto su referencia a un entendimiento externo. Si éste es efectivamente un entendimiento, tiene entonces al concepto ante sí, sin tomar nota del mismo por otro medio que por aquello que está en el concepto. Pero si la nota fuere empero diferente de éste, se trataría entonces de un signo, de otra determinación cualquiera, que pertenece a la representación de la Cosa, no a su concepto.— Lo que el concepto indistinto sea puede, por superfluo, pasarse por alto.

Pero el concepto adecuado es algo más alto; lo que en este caso se vislumbra es propiamente la concordancia del concepto con la realidad, cosa que ya no es el concepto como tal, sino la idea.

| Si la nota del concepto distinto debiera ser efectivamente la determinación misma del concepto, se vería entonces la lógica en apuros respecto a los conceptos simples que, de acuerdo con otra división están enfrentados a los compuestos. Pues si hubiera que indicar una nota verdadera, esto es inmanente, del concepto simple no cabría considerarlo entonces como simple; mas, [45]

36 Se refiere a la lógica formal habitual, antes denominada (no sin riesgo de confusión con la propia lógica hegeliana) como «lógica subjetiva».

en la medida en que no se indicara nota alguna de él, no sería concepto distinto alguno. Pero aquí sirve ahora de ayuda el concepto *claro*. Se dice que unidad, realidad y determinaciones de este tipo son conceptos *simples*, bien es verdad que por la sola razón de que los lógicos no han estado en condiciones de hallar su determinación, y se han conformado en consecuencia con tener un concepto meramente *claro*, es decir con no tener concepto alguno de ello. Para la *definición*, esto es para indicar el concepto, se requiere comúnmente la indicación del género y de la diferencia específica. Esta no da pues el concepto como algo simple, sino en *dos componentes* enumerables. Mas no por esto debe ser tal concepto ciertamente –se dice– cosa *compuesta*.– En el caso del concepto simple, lo que parece tenerse en vista es la *simplicidad abstracta*, una unidad que no contiene en sí la diferencia y la determinidad, y que, por consiguiente, no es tampoco la que conviene al concepto. Mientras un objeto esté en la representación, y especialmente en la memoria, o sea igualmente determinación abstracta del pensamiento, puede ser enteramente simple. Aun el objeto más rico en sí, p.e. espíritu, naturaleza, mundo e incluso Dios –captado de manera enteramente aconceptual en la representación simple de la igualmente simple expresión: espíritu, naturaleza, mundo, Dios– es ciertamente algo simple, algo a lo que la conciencia puede atenerse, sin poner más de relieve la determinación característica o una nota; pero los objetos de la conciencia no deben quedarse en esas cosas simples, en representaciones o determinaciones abstractas del pensamiento, sino que deben ser *concebidos*, es decir: su simplicidad debe estar determinada con su diferencia interna.– Mas tampoco es desde luego el concepto *compuesto* otra cosa que un hierro de madera. Bien cabe tener un concepto de algo compuesto; pero un concepto compuesto sería cosa peor que el *materialismo*, que se limita a aceptar como algo compuesto la *sustancia* del *alma*, mientras que aprehende el *pensar* como *simple*. La reflexión inculta cae al punto en la composición, entendida como referencia enteramente *exterior*, que es la peor forma en que cabe considerar a las cosas; hasta las naturalezas más bajas tienen que ser una unidad *interna*. Pero que encima se transfiera al Yo, al concepto, la forma menos verdadera del estar, es más de lo que cabía esperar, y hay que considerarlo como cosa desatinada y bárbara.

Los conceptos son divididos luego, principalmente, en *contrarios* y
[46] *contradictorios*.– Si de lo que se tratara en el caso del concepto fuera | el de indicar qué corresponda a los conceptos *determinados*, habría que aducir entonces todas las determinaciones posibles –pues *todas* las determinaciones son conceptos, y por ende conceptos determinados–; y todas las categorías del *ser*, así como todas las determinaciones de la *esencia*, habrían de

ser citadas entre las especies de los conceptos. Así es también como en las Lógicas se nos cuenta –en unas más, en otras menos, a capricho– que hay conceptos afirmativos, negativos, idénticos, condicionados, necesarios y demás. Como tales determinaciones van ya a la zaga de la naturaleza del concepto mismo y, por consiguiente, cuando son aducidas al efecto no ocupan el sitio que les es propio, no permiten otra cosa que superficiales explicaciones verbales, y aparecen aquí sin interés alguno.– A la base de los conceptos contrarios y contradictorios –diferencia a la que se presta aquí preferente atención– se halla la determinación-de-reflexión de la diversidad y la contraposición. Esos conceptos son vistos como dos especies particulares, es decir, cada uno como fijo de por sí e indiferente frente al otro, sin pensamiento alguno de la dialéctica e interna inanidad de estas diferencias: como si lo que es contrario no tuviera que ser determinado, precisamente en la misma medida, como contradictorio. La naturaleza y la transición esencial de las formas de reflexión que ellos expresan ha sido ya considerada en su lugar. En el concepto se ha configurado progresivamente la identidad en universalidad, la diferencia en particularidad, la contraposición –que regresa al fundamento– en singularidad. En estas formas, aquellas determinaciones de reflexión son como ellas, en su concepto, son. Lo universal se dio a ver no solamente como lo idéntico sino, al mismo tiempo, como lo diverso o contrario, frente a lo particular y singular; y ulteriormente, también como lo contrapuesto a ellos, o contradictorio; pero, en esta contraposición, es idéntico a ellos, y su fundamento de verdad, en el cual son asumidos. Lo mismo vale de la particularidad y singularidad, que son de igual manera la totalidad de las determinaciones de reflexión.

Los conceptos se dividen además en subordinados y coordinados: una diferencia que atañe más precisamente a la determinación del concepto, a saber a la relación de universidad y particularidad, donde esas expresiones fueron también incidentalmente mencionadas. Sólo que se las suele considerar de costumbre, igualmente, como relaciones enteramente fijas, estableciendo de acuerdo con esto múltiples y estériles proposiciones acerca de ellas. El tratamiento más amplio sobre el asunto concierne de nuevo a la referencia que contrariedad y contradictoriedad tienen respecto a la subordinación y coordinación. Dado que el juicio es la referencia entre conceptos determinados, es a propósito del mismo como tiene que venir a resultar por vez primera la relación verdadera. Esa manera de comparar estas determinaciones sin pensar en su dialéctica y en la progresiva alteración de su determinación, o más bien en la conexión, en ellas presente, de determinaciones contrapuestas, hace de la entera | consideración sobre lo que en ellas [47]

sea o no unívoco –como si esta univocidad o no univocidad fuera algo separado y permanente– algo meramente estéril y carente de contenido.– El gran Euler, infinitamente fecundo y agudo en la aprehensión y combinación de las profundas relaciones de las magnitudes algebraicas, y en especial Lambert –áridamente atenido al rasero del entendimiento– y otros han intentado designar este tipo de relaciones de las determinaciones conceptuales mediante líneas, figuras y cosas así; se aspiraba, en general, a elevar los modos lógicos de referencia a un cálculo, cuando, más bien, de hecho se los rebajaba. Ya la tentativa misma de designación se presenta en seguida como cosa inane en y para sí, cuando se comparan entre sí la naturaleza del signo y la de aquello que debe ser designado. Las determinaciones del concepto, universalidad, particularidad y singularidad, son desde luego diversas, igual que las líneas o las letras del álgebra; además, están también contrapuestas, y admiten en esta medida los signos **más** y **menos**. Pero ellas mismas, y desde luego sus referentes[37] –aun ateniéndose simplemente a la subsunción y la inherencia– son de naturaleza enteramente distinta de las letras, de las líneas y sus referentes, de la igualdad o diversidad de magnitudes, el **más** y el **menos**, o sea una superposición de líneas o su combinación en ángulos, y la disposición de espacios que aquéllos circunscriben. Los objetos de este tipo tienen, frente a aquéllas, la peculiaridad de ser mutuamente exteriores y tener una determinación fija. Cuando los conceptos son tomados de manera que correspondan a tales signos, cesan entonces de ser conceptos. Sus determinaciones no son cosa tan inerte como los números o las líneas, cuyas relaciones no les pertenecen; son movimientos vivientes; la diferente determinidad de uno de los lados es también, de modo inmediato, interior al otro; lo que en números y líneas sería una perfecta contradicción, le es esencial a la naturaleza del concepto.– La matemática superior, que avanza también hacia el infinito y se permite contradicciones, tampoco puede utilizar ya, para exponer tales determinaciones, los signos que usa en otras partes; para designar la representación –todavía muy falta de concepto– de la aproximación infinita de dos ordenadas, o cuando equipara un arco al valor numérico infinitesimal de rectas infinitamente pequeñas, no hace otra cosa que dibujar las dos rectas como estando una fuera de otra, y trazar líneas rectas a un arco, pero como diversas de él; para el infinito, que es de lo que aquí se trata, ella remite al representar.

37 *Beziehungen.*

Lo que ha inducido por lo pronto a tales tentativas es sobre todo la relación *cuantitativa*, en la cual –se dice– se hallan entre sí *universalidad, particularidad y singularidad*: lo universal quiere decir *más* que lo | particular y singular, y lo particular *más* que lo singular. El concepto [48] es lo *concreto* y lo *más rico*, por ser el fundamento y la *totalidad* de las deteminaciones anteriores, o sea las categorías del ser y las determinaciones de reflexión; bien es verdad que éstas emergen de ahí y vienen también a darse en él. Pero la naturaleza de éste resulta enteramente desfigurada cuando se las mantiene firmemente en él dentro de aquella abstracción, cuando la *mayor extensión* de lo universal es tomada en el sentido de que él fuera un *plus* o un *cuanto* más grande que lo particular y lo singular. Como fundamento absoluto, el concepto es la *posibilidad* de la *cantidad*, pero también y en la misma medida lo es de la *cualidad*, es decir: sus determinaciones están en la misma medida diferenciadas cualitativamente; por consiguiente, se las considera ya contra su verdad cuando se las pone únicamente bajo la forma de la cantidad. Igualmente, por lo demás, la determinación de reflexión es algo *relativo*, una determinación dentro de la cual parece su contrario; ella no está dentro de la relación exterior, como un cuanto. Pero el concepto es más que todo eso: sus determinaciones son *conceptos* determinados; esencialmente, incluso, la *totalidad* de todas las determinaciones. Por consiguiente, para captar una tal totalidad íntima es plenamente inapropiado querer aplicar relaciones numéricas y espaciales, en donde todas las determinaciones caen unas fuera de otras; esas relaciones son más bien el último y peor medio que podría emplearse. Relaciones naturales como, p.e., el magnetismo y las relaciones cromáticas serían al respecto símbolos infinitamente más altos y verdaderos. Puesto que el hombre tiene el lenguaje como medio de designación característico de la razón, ociosa ocurrencia es andar entonces a la busca de un modo más imperfecto de exposición y querer atormentarse con él. El concepto, como tal, sólo puede ser esencialmente aprehendido con el espíritu, del cual es no solamente propiedad, sino que él mismo es el puro sí mismo de éste. Vana cosa es pretender aferrarlo mediante figuras espaciales y signos algebraicos, en favor del *ojo exterior* y de un *modo de tratamiento mecánico y carente de concepto*, de un *cálculo*.– Igualmente, toda otra cosa que deba servir de *símbolo* puede, a lo sumo –como los símbolos respecto de la naturaleza de Dios–, suscitar presentimientos y armónicos del concepto; mas si se tomara en serio el expresar y conocer el concepto por ese medio, se vería que la *naturaleza exterior* de todo símbolo no es adecuada para ello, y que la relación es más bien la inversa, a saber: que en los símbolos, lo que dentro de ellos resuena de una

determinación más alta sólo por medio del concepto [puede][38] ser conocido y acercado a éste, y que ello únicamente puede hacerse apartando esa cosa, sensible y tangencial a la esencia, que debiera expresarlo.

[49] | C)

Lo singular

La singularidad, tal como ha venido a resultar, está puesta ya por medio de la particularidad, que es la universalidad determinada; por tanto, ella es la determinidad que se refiere a sí, lo determinado que está determinado.

1. Por consiguiente, la singularidad aparece por lo pronto como la reflexión del concepto dentro de sí mismo a partir de su determinidad. Ella es la mediación del concepto por sí mismo, en la medida en que su ser otro se ha hecho a su vez un otro, por cuyo medio es producido el concepto como igual a sí mismo, pero en la determinación de la negatividad absoluta.– Lo negativo en lo universal, por cuyo medio es éste un particular, fue determinado antes como apariencia doble; en la medida en que él es parecer hacia dentro, lo particular sigue siendo un universal; por medio del parecer hacia fuera, él está determinado; el retorno de este aspecto a lo universal es doble, sea por la abstracción, que desecha al particular mismo y asciende al género superior y al supremo, sea por la singularidad, a la cual, dentro de la determinidad misma, desciende lo universal.– De aquí parte el extravío, por cuya senda se aleja la abstracción de la vía del concepto, y abandona la verdad. El universal más alto y supremo de la abstracción, al que ella se eleva, es solamente la superficie, que va haciéndose cada vez más carente de contenido; la singularidad –que ella menosprecia– es la profundidad, dentro de la cual se comprende el concepto a sí mismo y está puesto como concepto.

La universalidad y la particularidad aparecen, de una parte, como los momentos del devenir de la singularidad. Pero ya se ha mostrado que ellas son, en ellas mismas, el concepto total; por ende, dentro de la singularidad no pasan a un otro, sino que allí está puesto lo que ellas son en y para sí. Lo universal es para sí, por ser en él mismo la mediación absoluta, referencia a sí solamente como negatividad absoluta. Él es universal abs-

38 Adición de la ed. acad.

tracto en la medida en que ese asumir sea un hacer *exterior*, y por ello un *desechar* la determinidad. Por consiguiente, bien es verdad que esta negatividad está en lo abstracto, pero se queda *fuera*, como una mera *condición* suya; ella es la abstracción misma, que mantiene *frente* a sí a su universal, el cual no tiene por consiguiente la singularidad dentro de sí mismo, y sigue estando carente de concepto.—Vida, espíritu, Dios, así como el puro concepto, no son susceptibles de ser captados por la abstracción, porque ésta mantiene apartada de sus productos la singularidad, el principio de la individualidad y personalidad, de modo que no accede más que a universalidades carentes de vida y espíritu, de color y enjundia.

Pero la unidad del concepto es tan indivisible que aun estos productos de la | abstracción son ellos mismos, en tanto que deben desechar la singularidad, [50]
más bien *singulares*. En tanto que ella, la abstracción, eleva lo concreto a la universalidad, capta empero lo universal solamente como universalidad determinada, de modo que esto es precisamente la singularidad, que se ha dado como resultado en cuanto determinidad que se refiere a sí misma. La abstracción es, por consiguiente, una *separación* de lo concreto y una *singularización* de las determinaciones de éste; por su medio vienen aprehendidas solamente propiedades o momentos *singulares*; pues su producto tiene que contener aquello que ella misma es. Pero la diferencia de esta singularidad de sus productos y de la singularidad del concepto estriba en que, dentro de aquéllos, lo singular como *contenido* y lo universal como *forma* son diversos entre sí, justamente porque aquel contenido no se da como la forma absoluta, como el concepto mismo, ni esta forma se da como la totalidad de la forma.— De más cerca, esta consideración muestra empero a lo abstracto mismo como unidad del contenido singular y de la universalidad abstracta; por ende, como lo *concreto*, como lo contrario de lo que él pretende ser.

Lo *particular* es, por la misma razón, por no ser sino lo universal determinado, también *singular*; y al revés, puesto que lo singular es lo universal determinado, es precisamente en la misma medida algo particular. Cuando se atiene uno firmemente a esta determinidad abstracta, el concepto tiene entonces las tres determinaciones particulares: lo universal, particular y singular, mientras que anteriormente fueron indicados solamente lo universal y particular como especies de lo particular. En cuanto que la singularidad se da como el retorno del concepto —entendido como lo negativo— a sí, este retorno mismo de la abstracción, que allí está propiamente asumido, puede ser colocado y enumerado como un momento indiferente *junto* a los otros.

Cuando la singularidad viene introducida como una de las determinaciones *particulares* del concepto, la particularidad es entonces la *totali*-

dad, que concibe [y comprende] dentro de sí a todas ellas; justamente por ser esta totalidad es por lo que ella es lo concreto de ella misma, o sea la singularidad misma. Ella es lo concreto pero lo es también, según el aspecto antes notado, como universalidad determinada; está, así, como unidad inmediata, en la que ninguno de estos momentos está puesto como diferente o como lo determinante; y en esta forma viene a constituir el término medio del silogismo formal.

Salta de suyo a la vista que cada determinación hecha hasta ahora dentro de la exposición del concepto inmediatamente se ha disuelto, y perdido de su otra. Cada diferenciación se funde de consuno dentro de la consideración que debe aislarla y mantenerla firme. Sólo la mera representación, para la cual los ha aislado el abstraer, tiene la facultad de mantener firmemente separados lo universal, particular y singular; así, son enumerables y, por una diferencia ulterior, ella se los mantiene en la diferencia plenamente exterior del ser: en la cantidad, que en ningún sitio es menos pertinente que aquí.– En la singularidad está puesta aquella relación verdadera, la indivisibilidad de las determinaciones del concepto; pues, como nega-
[51] ción de la | negación, ella contiene la oposición de las mismas, y la contiene al mismo tiempo dentro del fundamento de ésta, o sea en unidad: el haber coincidido cada una con su otra. Porque, dentro de esta reflexión en y para sí, la universalidad es ella esencialmente la negatividad de las determinaciones del concepto, mas no sólo de manera que ella fuera solamente un tercero diverso de éstas, sino que lo desde ahora puesto es que el ser puesto es el ser en y para sí, es decir que las determinaciones mismas pertenecientes a la diferencia son, cada una de ellas, la totalidad. El retorno a sí del concepto determinado estriba en que éste tiene la determinación de ser, en su determinidad, el concepto entero.

2. La singularidad es, empero, no solamente el retorno del concepto a sí mismo sino, inmediatamente, su pérdida, la del concepto. Por la singularidad, al igual que él está allí dentro de sí, viene a estar fuera de sí, y entra dentro de la realidad efectiva. La abstracción, que como alma de la singularidad es la referencia de lo negativo a lo negativo, no es –como se ha mostrado– nada exterior a lo universal y particular, sino que les es inmanente, y aquéllos son por medio de ella lo concreto, el contenido, lo singular. La singularidad es empero, en cuanto esta negatividad, la determinidad determinada, el diferenciar en cuanto tal; por esta reflexión dentro de sí de la diferencia, ésta viene a hacerse firme; el determinar lo particular se da por vez primera por medio de la singularidad; pues ella es esa abstracción que, desde ahora, es, justamente en cuanto singularidad, abstracción puesta.

Lo singular es por tanto, en cuanto negatividad que se refiere a sí, identidad inmediata de lo negativo consigo; es aquello *que es ente para sí*. O sea, es la abstracción que determina al concepto, según su momento ideal del *ser*, como un ser *inmediato*.– Así, lo singular es un *uno* cualitativo, o sea *esto*. Según esta cualidad es él, primeramente, repulsión de sí respecto *de sí mismo*, por cuyo medio vienen a ser presupuestos los muchos *otros* uno; *en segundo lugar*, él es entonces, frente a estos *otros* que están presupuestos, referencia negativa, y el singular es, en esta medida, *excluyente*. La universalidad, referida a los singulares entendidos como uno indiferentes –y referida a ellos tiene que estar, ya que ella es momento del concepto de la singularidad– no es sino lo *común* a ellos. Cuando se entiende por universal aquello que muchos singulares tienen *en común*, es que se ha partido del *indiferente* consistir de los mismos, e inmiscuido la inmediatez del *ser* en la determinación del concepto. La más baja representación posible de lo universal, tal como se da en la referencia a lo singular, es esta relación exterior del universal mismo como algo meramente *en común*.

Lo singular, que dentro de la esfera de reflexión de la existencia se da como *esto*, no tiene la referencia *excluyente* a otro uno, cosa que | con- [52] viene al cualitativo ser-para sí. *Esto* es, como un *reflexionado dentro de sí*, sin repulsión para sí; o sea que dentro de esta reflexión, la repulsión está *aunada* con la abstracción y es la *mediación* reflexionante, que está en el esto de tal modo que éste es una inmediatez *puesta*, *señalada* por algo exterior. *Esto ES*: él es *inmediato*; pero es solamente *esto* en la medida en que viene *mostrado*. El hacer mostración[39] es el movimiento reflexionante que se recoge dentro de sí y pone la inmediatez, mas como algo exterior a sí.– Ahora bien, aunque ciertamente lo singular es también un esto por ser lo inmediato producido a partir de la mediación, no tiene a ésta fuera de él, sino que él mismo es disgregación repelente, *la abstracción puesta*; pero, dentro de su disgregación, él mismo es respectividad positiva.

Este acto de abstraer lo singular es, en cuanto reflexión de la diferencia dentro de sí, primero un acto de poner los diferenciados como *subsistentes de suyo*, reflexionados dentro de sí. Ellos *son*, de inmediato; pero además, este acto de separar es reflexión en general, o sea, *el parecer del uno dentro del otro*; se hallan, así, dentro de una respectividad esencial. Tampoco son meros singulares *que fueran entes* uno frente a otro; tal pluralidad pertenece al ser; la *singularidad* que se pone como determi-

39 *monstrieren.*

nada no se pone en una diferencia exterior, sino en la diferencia del concepto; excluye de sí, por tanto, lo universal; pero dado que éste es momento de la singularidad misma, [él][40] se refiere así, igual de esencialmente, a ésta.

Al ser esta referencia entre sus determinaciones subsistentes de suyo, el concepto se ha perdido; pues entonces no es ya nunca más la unidad puesta de las mismas, ni ellas se dan ya como momentos, como el parecer del mismo, sino como consistentes en y para sí.– En cuanto singularidad, el concepto retorna a sí en la determinidad; con ello, lo determinado mismo ha venido a ser totalidad. Su retorno a sí es por consiguiente la partición originaria absoluta de sí, o sea que, en cuanto singularidad, el concepto está puesto como el juicio.

[53] |

Capítulo segundo
El juicio

El juicio es la determinidad del concepto, puesta en el concepto mismo. Las determinaciones del concepto, o lo que, según se ha mostrado, es lo mismo: los conceptos determinados, han sido ya considerados de por sí; pero esta consideración era más una reflexión subjetiva o una abstracción subjetiva. Pero el concepto es él mismo este acto de abstraer; el acto de enfrentar entre sí las determinaciones es su propio determinarse. El juicio es este acto de poner los conceptos determinados por medio del concepto mismo.

El juzgar es una función otra, distinta que el concebir, o más bien la otra función del concepto, en la medida en que el juzgar es el acto de determinar al concepto por medio de sí mismo; y el progreso ulterior del juicio en la diversidad de juicios es esta determinación progresiva del concepto. Qué tipo de conceptos determinados haya, y cómo se den necesariamente estas determinaciones del mismo, es lo que ha de mostrarse en el juicio.

Por consiguiente, el juicio puede ser denominado la más próxima realización[41] del concepto, en la medida en que la realidad designa en general el acto de entrar en el estar como ser determinado. Más precisamente, la

40 *Adición de la ed. acad.* (se trata de lo universal).

41 *Realisirung* (se trata de una realización óntico-cualitativa, pero no ontológica ni esencial: *efectiva*, como sería en cambio la *Verwirklichung*; también el término siguiente es *Realität*).

naturaleza de esta realización se ha dado como resultado de tal modo que, para empezar, los momentos del concepto son, por medio de la reflexión de éste dentro-de-sí, o de su singularidad, totalidades subsistentes de suyo; por otro lado, empero, la unidad del concepto se da como referencia entre aquéllos. Las determinaciones reflexionadas dentro de sí son totalidades determinadas, tanto esencialmente, dentro del indiferente consistir carente de referencia, como por la recíproca medición de unas con otras. El determinar mismo es solamente la totalidad, en cuanto que contiene estas totalidades y la referencia entre ellas. Esta totalidad es el juicio.– Él contiene primeramente, por tanto, los dos subsistentes de suyo llamados sujeto y predicado. Propiamente, no es posible decir aún lo que cada uno de ellos sea; ellos están aún indeterminados, pues es por medio del juicio como deben venir por vez primera a ser determinados. En cuanto que el juicio es el concepto como determinado, lo único entonces presente es la diferencia universal del uno frente al otro, el hecho de que el juicio contiene el concepto determinado frente al aún indeterminado. Por tanto, el sujeto puede ser tomado por lo pronto, frente al predicado, como lo singular frente a lo universal, o también como lo particular frente a lo universal, o como lo singular frente al particular; en esta medida, se hallan enfrentados entre sí sólo y en general como el [término en comparación] más determinado y el [en comparación] más universal.

| Por consiguiente, a las determinaciones del juicio les es conveniente y necesario tener estos nombres, sujeto y predicado; en cuanto nombres, son algo indeterminado que debe obtener aún, para empezar, su determinación, sin ser por consiguiente más que nombres. Partiendo de esta base no sería posible, de una parte, utilizar las determinaciones mismas del concepto para los dos extremos del juicio; pero de otra lo sería aún menos, porque la naturaleza de la determinación conceptual no se pone de relieve en el hecho de ser un algo abstracto y fijo, sino en el de tener dentro de sí sus contrapuestos y ponerlos en sí; en cuanto que los extremos del juicio son ellos mismos conceptos y, por tanto, la totalidad de determinaciones de éste, tienen que recorrerlas todas y mostrarlas en sí, sea de forma abstracta o concreta. Ahora bien, dada esta variación de su determinación, para mantener firmemente y de una manera general los extremos del juicio lo que más servicio hace son los nombres, ya que permanecen iguales a sí dentro de esa variación.– Pero el nombre se halla frente a la Cosa o al concepto; esta diferenciación viene a darse ella misma en el juicio como tal; en cuanto que el sujeto [expresa] en general lo determinado y, por consiguiente, [expresa] más lo que es inmediatamente [ente], mientras que el predicado expresa lo universal, la esencia o el con- [54]

cepto, el sujeto como tal es, por lo pronto, solamente una especie de nombre; pues lo que él ES lo expresa por vez primera el predicado, que contiene el ser, en el sentido del concepto. ¿Qué es esto?, o ¿Qué tipo de planta es ésta?, etc. A menudo se entiende por el ser, acerca del cual se pregunta, meramente el nombre, y cuando se entera uno del mismo se está entonces satisfecho y se sabe ya lo que la Cosa es. Éste es el ser, en el sentido de sujeto. Pero el primero que da el concepto, o al menos la esencia y lo universal en general, es el predicado, y por éste se pregunta en el respecto judicativo.— Dios, espíritu, naturaleza, o lo que sea, es por consiguiente, en cuanto sujeto, al principio solamente el nombre; lo que tal sujeto sea según el concepto, está primero presente en el predicado. Cuando se busca qué tipo de predicado conviene a tal sujeto, tendría que haber ya, como base de la acción judicativa, un concepto; pero es el predicado mismo el primero en dar formulación a éste. Por ello, es propiamente la mera representación la que constituye el significado presupuesto del sujeto, y conduce a una definición nominal, siendo en este caso contingente y un factum histórico lo que haya o no de entenderse bajo un nombre. Así, que muchas discusiones sobre si un predicado conviene o no a un cierto sujeto no sean más que discusiones verbales, se debe a que tiene su punto de partida en esa forma; lo que se halla de fundamento (**subjectum, ὑποκείμενον**) no es aún más que el nombre.

Ahora hay que considerar más de cerca el modo en que, en segundo lugar, [esté determinada] la referencia entre sujeto y predicado dentro del juicio, y el modo en que, justamente por ello, estén ellos mismos, por de pronto, determinados. El juicio tiene en general por extremos suyos totalida-
[55] des, que por lo pronto se dan como | esencialmente subsistentes de suyo. Por consiguiente, la unidad del concepto es al principio solamente una referencia entre términos subsistentes de suyo; aún no la unidad concreta, retornada a sí desde esta realidad, la unidad llena, sino una unidad, fuera de la cual ellos, en cuanto extremos no asumidos en ella, subsisten.— Ahora bien, la consideración del juicio puede partir de la originaria unidad del concepto de la subsistencia de suyo de los extremos. El juicio es la acción de dirimirse el concepto por medio de sí mismo; esta unidad es, por consiguiente, el fundamento a partir del cual viene a ser considerado el juicio según la objetividad que de verdad es suya. En esta medida, él es la participación originaria del uno originario; la palabra: JUICIO se refiere, con ello, a lo que él es en y para sí. Pero que el concepto esté en el juicio como aparición, en cuanto que sus momentos han alcanzado allí subsistencia de suyo, a este aspecto de exterioridad es al que más se atiene la representación.

Según esta consideración subjetiva, sujeto y predicado vienen a ser considerados, por consiguiente, como estando cada uno fuera del otro, listo de por sí; el sujeto, como un objeto que se daría igualmente, aunque no tuviera este predicado; el predicado, como una determinación universal que igualmente se daría, aunque no conviniera a este sujeto. Según esto, con el acto de juzgar se enlaza la reflexión de si este o aquel predicado, que está dentro de la cabeza, se le puede y debe atribuir al objeto que está fuera, de por sí; el juzgar mismo consiste en que, por su medio, se enlaza por vez primera un predicado con el sujeto, de suerte que, si este enlace no tuviera lugar, cada uno: sujeto y predicado, seguiría siendo de por sí, sin embargo, lo que él es: aquél, un objeto existente; éste, una representación dentro de la cabeza.– Pero el predicado que viene atribuido al sujeto debe también convenirle, es decir: ser en y para sí idéntico con él. Por esta significación del atribuir, viene a ser de nuevo asumido el sentido subjetivo del juzgar y la indiferente consistencia exterior de sujeto y predicado: esta acción es buena; la copula muestra que el predicado pertenece al ser del sujeto, y que no está enlazado con él de modo meramente exterior. Es en el respecto gramatical donde esa relación subjetiva, en la que se ha partido de la indiferente exterioridad de sujeto y predicado, tiene su completa validez; pues son palabras las aquí enlazadas exteriormente.– A este propósito cabe aducir igualmente que una proposición tiene sin duda, en sentido gramatical, un sujeto y un predicado, pero no por ello es aún juicio alguno. Para lo último se precisa que el predicado se relacione con el sujeto según la relación de las determinaciones del concepto, o sea como un universal con un particular o singular. Cuando lo dicho de un sujeto singular expresa a su vez solamente algo singular, eso es entonces una mera proposición. P.e. que Aristóteles ha muerto a los 73 años de edad, en el 4° año de la 115 Olimpiada, es una mera proposición, no un juicio. Habría habido allí algo de esto último sólo si una de las circunstancias, la fecha de la muerte | o la [56] edad de ese filósofo, hubiera sido puesta en duda, pero en base a un cierto fundamento cualquiera resultaran confirmadas las cifras indicadas. Pues, en este caso, las mismas serían tomadas como algo general y consistente, aun sin ese determinado contenido de la muerte de Aristóteles, como tiempo llenado por otro contenido o incluso como tiempo vacío. Así, la noticia de que mi amigo N. ha fallecido es una proposición; y sería después un juicio sólo en el caso de que se preguntara si está efectivamente muerto o si sólo lo está en apariencia.

Cuando el juicio es habitualmente definido así: que él sería el enlace de dos conceptos, bien se puede dejar valer para la copula exterior la expresión indeterminada: enlace; y, además, que los términos enlazados deben ser, al menos, conceptos. Con todo, esta definición es desde luego

sumamente superficial; no sólo porque en el juicio disyuntivo, p.e., están enlazados más de dos de esos llamados conceptos, sino más bien porque la definición es mucho mejor que la Cosa; pues, en general, no son conceptos los aquí mentados, ni apenas determinaciones del concepto, sino sola y propiamente determinaciones de la representación; a propósito del concepto en general y del concepto determinado, se ha hecho notar que aquello que suele ser así denominado no merece en modo alguno el nombre de concepto; ¿de dónde provendrán entonces los conceptos, en el caso del juicio? En aquella definición se ha pasado ante todo por alto lo esencial del juicio, a saber la diferencia de sus determinaciones; menos atención se ha presentado aún a la relación del juicio con el concepto.

En lo concerniente a la determinación ulterior de sujeto y predicado se ha recordado ya que es propiamente dentro del juicio donde primero han de recibir ellos su determinación. Pero, en la medida en que el mismo es la determinidad puesta del concepto, ella, la determinidad, tiene las diferencias indicadas inmediata y abstractamente, como singularidad y universalidad.– Mas en la medida en que el juicio es en general el estar o el ser-otro del concepto, el cual no se ha restablecido todavía hasta la unidad, por cuyo medio es él como concepto, lo que se destaca entonces es también la determinidad, que es carente de concepto: la oposición del ser y de la reflexión o ser en sí. Pero como el concepto constituye el fundamento esencial del juicio, esas determinaciones son por lo menos tan indiferentes que, al convenir la una al sujeto y la otra al predicado, esta relación tiene lugar, precisamente en la misma medida, a la inversa. Al ser lo singular, el sujeto aparece por lo pronto como algo que es o, mejor, algo que es para sí, según la determinidad determinada de lo singular, como un objeto realmente efectivo, aun cuando sea objeto solamente dentro de la representación: como p.e. la valentía, el derecho, la concordia, etc., sobre lo cual se juzga; al contrario, al ser lo universal, el predicado aparece como esta reflexión sobre el objeto, o también y mejor como reflexión del mismo
[57] interna-a-sí-mismo, la cual | sobrepasa esa inmediatez y asume las determinidades como [cosas] que son meramente [entes]: como su ser en sí.– En esta medida, se parte del singular, entendido como lo primero, inmediato, y se lo eleva a la universalidad, por medio del juicio; e igualmente, a la inversa, lo universal, sólo dentro de lo singular que es en sí, viene a descender al estar-ahí, o sea viene a ser algo que es-para-sí.

Hay que tomar este significado del juicio como el sentido objetivo del mismo, y a la vez como la forma verdadera de las formas anteriores de transición. Lo que es [ente] deviene y cambia, lo finito tiene su ocaso

dentro de lo infinito; lo existente, partiendo de su *fundamento*, *brota* [, sale a la luz] dentro de la aparición y se *hunde* [, va al fundamento]; el accidente *manifiesta la riqueza* de la sustancia, así como la *potencia* de ésta; dentro del ser hay *transición* a otro, dentro de la esencia parecer en otro, mediante lo cual se revela la referencia *necesaria*. Este pasar y parecer ha pasado ahora al acto *originario* de *partición* del *concepto*, el cual, al reconducir lo singular al *ser en sí* de su universalidad, determina precisamente en la misma medida a lo universal como lo *realmente efectivo*. Estas dos cosas son una y la misma: que la singularidad viene puesta dentro de su reflexión-dentro-de-sí, y lo universal puesto como determinado.

Pero a este significado objetivo le pertenece ahora, en igual medida, el hecho de que las diferencias indicadas, en cuanto que vuelven a destacarse en la determinidad del concepto, sean puestas al mismo tiempo solamente como [diferencias fenoménicas,] que aparecen; vale decir, que no son nada fijo, sino que convienen igual de bien tanto a una de las determinaciones del concepto como a la otra. Hay que tomar por consiguiente también, y en la misma medida, al sujeto como *ser en sí*; y al predicado, por contra, como *estar*. *El sujeto sin predicado* es lo que, dentro de la aparición [fenoménica], es la *cosa sin propiedades*, la *cosa en sí*: un vacío fundamento indeterminado; él es, así, el *concepto dentro de sí mismo*, que sólo en el predicado obtiene diferenciación y determinidad; éste predicado constituye de este modo el lado del *estar* del sujeto. Por medio de esta universalidad determinada, el sujeto está en referencia a lo exterior, abierto al influjo de otras cosas, y entra por ello en actividad frente a ellas. *Lo que está ahí* entra, partiendo de su *ser-dentro-de-sí*, en[42] el elemento *universal* de la conexión y las relaciones, en las referencias negativas y en el juego recíproco de la realidad efectiva: una *continuación* del singular dentro de otros y, por consiguiente, universalidad.

La identidad que se acaba de poner a al vista: que la determinación del sujeto le conviene igual de bien al predicado y a la inversa, no es cosa que caiga sin embargo tan sólo en nuestra consideración; ella, la identidad, no es sólo *en sí*, sino que está puesta también dentro del juicio; pues el juicio es la referencia entre ambos; la cópula expresa que *el | sujeto es el predicado*. El [58]
sujeto es la determinidad determinada; y el predicado, esta determinidad del sujeto mismo, pero *puesta*; el sujeto está determinado solamente dentro de

42 En las tres ocurrencias de la frase, *in* es vertido por «en».

su predicado, o sea que sólo dentro del predicado es él sujeto; es dentro del predicado donde ha retornado a sí, y es allí lo universal.– Pero entonces, en la medida en que el sujeto es lo subsistente de suyo, aquella identidad tiene la relación de que el predicado no es una cosa subsistente de suyo que tenga consistencia de por sí, sino que sólo dentro del sujeto tiene su consistir: es *inherente* a éste. Según esto, en la medida en que el predicado viene diferenciado del sujeto es, entonces, solamente una determinidad *singularizada* del sujeto mismo: sólo *una* de sus propiedades; pero el sujeto mismo es lo *concreto*, la totalidad de determinidades múltiples variadas, así como el predicado contiene una sola de ellas; el sujeto es lo universal.– Mas de otro lado, también el predicado es universalidad subsistente de suyo, y el sujeto –a la inversa– sólo una determinación del predicado mismo. En esta medida, el predicado *subsume* al sujeto; la singularidad y particularidad no es para sí, sino que tiene su esencia y su sustancia en lo universal. El predicado expresa al sujeto dentro de su concepto; lo singular y particular son determinaciones contingentes al mismo; él es la posibilidad absoluta de ellas. Cuando, a propósito del *subsumir*, se piensa en una referencia exterior entre sujeto y predicado, y el sujeto viene representado como un algo subsistente de suyo, el subsumir remite al acto subjetivo de juzgar arriba mencionado, en donde se ha partido de la subsistencia de suyo *de ambos* términos. La subsunción, según esto, es solamente la *aplicación* de lo universal a un particular o singular, que viene puesto *bajo* el universal mismo, según una representación indeterminada, como siendo de menor cantidad.

Cuando la identidad de sujeto y predicado ha venido a ser considerada de modo que *una vez* conviene a aquél una de las determinaciones del concepto y a éste la otra, pero *otra vez* es considerada, precisamente en la misma medida, de modo inverso, la identidad no deja entonces de seguir siendo con ello tan sólo una identidad *que es en sí*; por mor de la diversidad, subsistente de suyo, de los dos lados del juicio, la referencia *puesta* entre ambos tiene también estos dos lados, por lo pronto, como diversos, Pero la *identidad carente de diferencia* constituye propiamente la *verdadera* referencia del sujeto al predicado. La determinación misma del concepto es esencialmente *referencia*, pues es un algo *universal*; por tanto, la referencia entre sujeto y predicado tiene por ende, ella misma, las mismas determinaciones que el sujeto y el predicado tienen. Ella es *universal*, pues es la positiva identidad de ambos, del sujeto y del predicado; pero es también *determinada*, pues la determinidad del predicado es la del sujeto; además, también es *singular*, pues los extremos subsistentes de suyo están asumidos en ella como en su unidad negativa.– Pero dentro del juicio no está puesta

todavía esta identidad; la cópula está como la referencia aún indeterminada del ser en general: A es B; pues la subsistencia de suyo de las determinidades del concepto, o extremos, es en el juicio la realidad que el concepto tiene dentro de él. Si el es de la cópula estuviera ya puesto como esa | unidad deter- [59] minada, y llena, de sujeto y predicado, como su concepto, ya sería entonces el silogismo.

Restablecer o, más bien, poner esta identidad del concepto es la meta del movimiento del juicio. Lo que está ya presente dentro del juicio es, de una parte, la subsistencia de suyo, pero también la determinidad mutua de sujeto y predicado, pero de otra parte su referencia, abstracta sin embargo. El sujeto es el predicado: eso es por lo pronto lo que enuncia el juicio; pero como el predicado no debe ser lo que el sujeto es, está presente una contradicción que tiene que disolverse, que pasar a un resultado. Pero más bien sucede que, como en y para sí son sujeto y predicado la totalidad del concepto, y el juicio es la realidad del concepto, su movimiento progresivo no es entonces sino desarrollo; ya está presente dentro de él aquello que dentro de él se destaca, y en esta medida la demostración es solamente una mostración, una reflexión en cuanto acto de poner aquello que dentro de los extremos del juicio está ya presente; pero también este acto mismo de poner está ya presente: es la referencia entre los extremos.

Tal como inmediatamente es, el juicio es POR LO PRONTO el juicio del estar; su sujeto es, inmediatamente, un singular abstracto, que es [ente]; el predicado, una determinidad inmediata o propiedad del [sujeto] mismo: un algo abstractamente universal.

Al asumirse este aspecto cualitativo del sujeto y predicado, parece por lo pronto la determinación del uno en el otro; el juicio es ahora, EN SEGUNDO LUGAR, juicio de reflexión.

Este acto de comprehender más exterior pasa, empero, a la identidad esencial de una conexión sustancial necesaria; el juicio es así, EN TERCER LUGAR, el juicio de necesidad.

EN CUARTO LUGAR, en cuanto que, dentro de esta identidad esencial, ha devenido la diferencia de sujeto y predicado hasta una forma, el juicio viene a ser entonces subjetivo, conteniendo la oposición del concepto y de su realidad, y la comparación de ambos; es el juicio del concepto.

Es esta puesta de relieve del concepto lo que fundamenta la transición del juicio al silogismo.

A.
El juicio del estar

Dentro del juicio subjetivo se pretende ver *doblemente* a *uno y el mismo* objeto: una vez dentro de su efectiva realidad singular, otra dentro de su identidad esencial o de su concepto; lo singular, elevado a su universalidad;
[60] | o lo que es lo mismo, lo universal, singularizado dentro de su realidad efectiva. El juicio es, de esta manera, *verdad*; pues es la concordancia del concepto y de la realidad. Pero así no está dispuesto *por de pronto* el juicio; pues *por de pronto* es *inmediato*, en cuanto que en él no se ha dado aún como resultado ninguna reflexión ni movimiento de las determinaciones. Esta *universalidad* hace del primer juicio un *juicio del estar*, que también puede ser denominado *cualitativo*, aunque sólo en la medida en que la *cualidad* no convenga tan sólo a la determinidad del *ser*, sino que en ella venga comprehendida también la universalidad abstracta, que por mor de su simplicidad tiene igualmente forma de *inmediatez*.

El juicio del estar es, también, el juicio de *inherencia*; como la inmediatez es su determinación pero, dentro de la diferencia de sujeto y predicado, aquél es lo inmediato, y por ello lo primero y esencial en este juicio, el predicado tiene entonces la forma de un algo no subsistente de suyo, que tiene su basamento en el sujeto.

a. *El juicio positivo*

1. Como se ha recordado, sujeto y predicado son por lo pronto nombres, cuya determinación realmente efectiva viene a ser obtenida por vez primera mediante el transcurso del juicio. Pero, en cuanto lados del juicio, el cual es el concepto determinado *puesto*, tienen la determinación de ser momentos del mismo, aunque, en virtud de la inmediatez, la determinación sea todavía enteramente *simple*: de una parte, no está enriquecida por mediación; de otra, conforme por lo pronto a la oposición abstracta, se da *como singularidad y universalidad abstractas*.– El predicado, para hablar primero de éste, es lo universal *abstracto*; pero como lo abstracto está condicionado por la mediación del acto de asumir lo singular o particular, ella, la mediación, es entonces, en esa medida, solamente una *presuposición*. En la esfera del concepto no puede darse otra *inmediatez* que una inmediatez tal que contenga, *en y para sí*, la mediación, y que sólo por el hecho de asumirla haya surgido; esto es, la inmediatez *universal*. Así, también el *ser cualitativo* mismo es, *dentro de su concepto*, algo universal; pero, en

cuanto ser, la inmediatez no está aún puesta así; determinación del concepto lo es ella, la inmediatez, por vez primera en cuanto universalidad, en la cual está puesto el hecho de que la negatividad le pertenece esencialmente. Esta referencia está presente dentro del juicio, donde ella es predicado de un sujeto.– Igualmente, el sujeto es un singular abstracto, o lo inmediato que debe ser en cuanto tal; por consiguiente, el sujeto debe ser lo singular, entendido como un algo en general. En esta medida, el sujeto constituye en el juicio el lado abstracto, según el cual el concepto, en el juicio, ha pasado a la exterioridad.– Igual que las dos | determinaciones del concepto están determinadas, así lo está también la referencia entre ambas, el: es, la cópula; tampoco ella puede tener sino el significado de un ser inmediato, abstracto. En virtud de la referencia, que aún no contiene mediación o negación alguna, el juicio es denominado el juicio positivo. [61]

2. La expresión pura más a mano del juicio positivo es, por consiguiente, la proposición:

Lo singular es universal.

Esta expresión no tiene que ser captada como: A es B; pues A y B son nombres enteramente carentes de forma y, por consiguiente, de significado, mientras que el juicio en general y, por consiguiente, ya el juicio mismo del estar tiene por extremos suyos determinaciones conceptuales. A es B es un enunciado que igual de bien puede representar tanto una mera proposición cualquiera como un juicio. Pero en todo juicio –incluso en el más ricamente determinado en su forma– viene afirmada la proposición de este contenido determinado: lo singular es universal; en la medida, en efecto, en que todo juicio es, también juicio abstracto en general.– En seguida se hablará del juicio negativo, para ver en qué medida esté igualmente comprendido bajo esta expresión.– Si, por lo demás, no se piensa justamente en que con cada juicio –al menos positivo, por lo pronto– viene hecha la afirmación de que lo singular es un universal, ello sucede porque, de una parte, no se atiende a la forma determinada, mediante la cual se diferencian sujeto y predicado –en cuanto que, según se dice, el juicio no debe ser más que la referencia entre dos conceptos–; de otra parte, también, porque de alguna manera, el otro contenido del juicio: Cayo es culto, o la rosa es roja, está a la vista de la conciencia, que, ocupada con la representación de Cayo y demás, no reflexiona sobre la forma; y ello a pesar de que, al menos, un contenido tal como el Cayo lógico –que habitualmente hay que aguantar de ejemplo– sea un contenido tan escasamente interesante, elegido más bien de tan poco interés justamente para que no atraiga sobre sí la atención, distrayéndola de la forma.

Según el significado objetivo, la proposición: que lo singular es universal, designa –como ya se ha recordado recientemente– por una parte el carácter perecedero de las cosas singulares, y por otra la consistencia positiva de éstas en el concepto en general. El concepto mismo es inmortal; pero lo que dentro de su partición se destaca de él está sometido al cambio y al regreso a su naturaleza universal. Pero, a la inversa, lo universal se da un estar. Así como la esencia sale de sí para parecer dentro de sus determinaciones, el fundamento para aparecer dentro de la existencia, y la sustancia para revelarse dentro de sus accidentes, así se decide lo universal a ser lo singular; el juicio es esta eclosión[43] suya, el desarrollo de la negatividad que él, en sí, es ya.– Lo último es expresado por la proposición inversa: lo universal es singular, formulada justamente también en el juicio positivo. El sujeto, por lo pronto lo inmediatamente singular, está referido dentro del juicio mismo a su otro, o sea a lo universal; así, está puesto como lo con-
[62] creto; según el ser, como un algo | de muchas cualidades; o, como lo concreto de la reflexión, una cosa de variadas propiedades, un [ente] realmente efectivo de variadas posibilidades, una sustancia de otros tantos accidentes. Puesto que estos variados elementos pertenecen aquí al sujeto del juicio, entonces el algo o la cosa, etc. está, dentro de sus cualidades, propiedades o accidentes, reflexionado dentro de sí, o sea que se continúa a sí mismo por medio de ellas y a su través, manteniéndose dentro de ellas y manteniéndolas de esta manera dentro de sí. El ser puesto o la determinidad pertenece al ser en-y-para-sí. Por consiguiente, el sujeto es en él mismo lo universal.– En cambio, el predicado, al ser esta universalidad no real o concreta, sino abstracta, es frente a aquél la determindiad, sin contener más que un solo momento de la totalidad del mismo, con exclusión de los otros. En virtud de esta negatividad, que al mismo tiempo, como extremo del juicio, se refiere a sí, es el predicado un término abstractamente-singular.– En la proposición, p.e.: la rosa es fragante, el predicado expresa solamente una de las muchas propiedades de la rosa, singularizando esa propiedad, que al sujeto le ha crecido juntamente con las otras [, o sea que forma algo concreto con ellas], igual que, dentro de la disolución de la cosa, las variadas propiedades a ella inherentes vienen a singularizarse, al hacerse subsistentes de suyo como materias. La proposición del juicio reza por consiguiente, según este aspecto, así: lo universal es singular.

43 *Aufschluss.*

En cuanto asociamos dentro del juicio esta *determinación recíproca* del sujeto y el predicado, se tiene por tanto el doble resultado: 1) que el sujeto se da ciertamente de inmediato como lo que es [ente] o singular, y el predicado como lo universal. Mas, dado que el juicio es la *referencia* entre ambos, y que el sujeto está determinado como algo universal por el predicado, el sujeto es entonces lo universal; 2) el predicado está determinado dentro del sujeto, pues él no es una determinación *en general*, sino que lo es *del sujeto*; la rosa es fragante; esta fragancia no es una fragancia cualquiera, indeterminada, sino la de la rosa; el predicado es, por tanto, *un singular*.– Ahora bien, dado que sujeto y predicado están dentro de la relación del juicio, deben permanecer contrapuestos según las determinaciones del concepto, al igual que, dentro de la *interacción* de la causalidad, antes de que ella alcance su verdad, los dos lados deben todavía seguir siendo subsistentes de suyo y contrapuestos, enfrentados a la igualdad de su determinación. Si, por consiguiente, el sujeto está determinado como algo universal, no es entonces del predicado [de quien] ha de recibir su determinación de universalidad –de otro modo no habria presente juicio alguno–, sino solamente su determinación de singularidad; de igual manera, en la medida en que el sujeto está determinado como lo singular, hay que tomar al predicado como lo universal.– Si se reflexiona sobre aquella mera identidad, se presentan entonces dos proposiciones idénticas:

Lo singular es singular,

Lo universal es universal, en donde las determinaciones judicativas habrían caído enteramente unas fuera de otras, expresándose solamente su referencia a sí, | pero disolviéndose la referencia mutua entre las mismas, con [63]
lo que el juicio quedaría suprimido[44].– De aquellas dos proposiciones, la una: *lo universal es singular*, expresa el juicio según su *contenido*, que dentro del predicado es una determinación singularizada pero, dentro del sujeto, la totalidad de la misma; la otra: *lo singular es universal*, expresa la *forma*, indicada de inmediato por la [proposición] misma.– En el juicio inmediato positivo, los extremos son aún simples: forma y contenido están, por consiguiente, aún unificados. O sea, el juicio no consta de dos proposiciones; la referencia doble, que vino a darse en él como resultado, constituye inmediatamente el juicio positivo, que es sólo *uno*, pues sus extremos se dan: a) como las determinaciones judicativas subsistentes de suyo, abstractas; b) cada lado, determinado por el otro, en virtud de la cópula que los respecta. Pero, por esta razón, la diferencia de forma y contenido se halla *en sí* pre-

44 *aufgehoben*.

sente —como ha resultado ya— dentro del juicio; y además, lo que la primera proposición contiene: lo singular es universal, pertenece a la forma, porque ella, la proposición, expresa la determinidad inmediata del juicio. En cambio, la relación que la otra proposición expresa: lo universal es singular, o sea que el sujeto está determinado como lo universal, y el predicado en cambio como lo particular o singular, concierne al contenido, porque sus determinaciones resultan sola y primeramente por la reflexión-dentro-de-sí, por cuyo medio vienen asumidas las determinidades inmediatas; y, con ello, la forma se convierte en una identidad que ha ido a sí, que tiene consistencia frente a la diferencia-de-forma: se convierte en el contenido.

3. Ahora bien, si las dos proposiciones de la forma y del contenido:

(Sujeto) (Predicado)
Lo singular es universal
Lo universal es singular,

fueron unificadas por estar ambas contenidas en el juicio positivo, que es sólo uno, de modo que, con ello, ambos términos, tanto el sujeto como el predicado, estuvieran determinados como unidad de la singularidad y la universalidad, ambos serían entonces lo particular, cosa que, en sí, hay que reconocer como determinación interna suya. Sólo que, por una parte, este enlace habría tenido lugar solamente por una reflexión externa; y por otra, la proposición resultante: lo particular es lo particular, ya no sería un juicio, sino una vacua proposición idéntica, igual que lo eran las proposiciones ya encontradas allí: lo singular es singular, y lo universal es universal.— Singularidad y universalidad no pueden venir unificadas aún dentro de la particularidad por estar puestas aún, dentro del juicio positivo, como inmediatas.— O sea el juicio, según su forma y su contenido, tiene aún que venir a ser diferenciado, y ello precisamente porque sujeto y predicado están aún diferenciados como inmediatez y mediado, o sea porque el juicio, según su referencia, es ambas cosas: | subsistencia de suyo de los respec- [64]
tados, y determinación recíproca de ellos, o mediación.

El juicio, pues, considerado en primer lugar según su forma, quiere decir:

Lo singular es universal. Pero, más bien, ese tal singular inmediato NO es universal; su predicado es de mayor extensión, así que no corresponde a él. El sujeto es un algo que es inmediatamente para sí, y por consiguiente lo contrario de aquella abstracción, de la universalidad puesta por mediación, la cual debiera ser enunciada de él.

En segundo lugar, si el juicio es considerado según su contenido, o como la proposición: Lo universal es singular, el sujeto es

entonces un universal de cualidades, un concreto que está infinitamente determinado; y, en cuanto que sus determinidades son, primero, solamente cualidades, propiedades o accidentes, su totalidad es entonces la *pluralidad malamente infinita* de las mismas. Mucho menos es entonces un tal sujeto una propiedad *singular* tal, como la que su predicado enuncia. Por consiguiente, ambas proposiciones tienen que venir *negadas*, y el juicio positivo venir puesto, más bien, como *negativo*.

b. *Juicio negativo*

1. Ya se ha hablado arriba de la habitual representación, según la cual dependería sólo del contenido del juicio el que éste fuera verdadero o no, en cuanto que la verdad lógica no concerniría más que a la forma, sin requerir sino que ese contenido no se contradijera. Para la forma del juicio no se tiene en cuenta sino que él sea la referencia entre *dos* conceptos. Pero se ha dado ya como resultado que estos dos conceptos no tienen *meramente* la determinación, carente de relación de un *valor numérico*, sino que se relacionan-y-comportan como *singular y universal*. Estas determinaciones constituyen el *contenido* lógico de verdad, y además, en esta abstracción, el contenido del juicio positivo; qué *contenido de otro tipo* (*el sol es redondo, Cicerón fue un gran orador romano, ahora es de día*, etc.) venga a darse dentro de un juicio es cosa que nada importa al juicio como tal; el juicio profiere solamente esto: *El sujeto es predicado*; o, dado que éstos son sólo nombres, de modo más determinado: *lo singular es universal, y a la inversa*.– En virtud de este *contenido puramente lógico*, el juicio positivo *no es verdadero*, sino que tiene su verdad en el juicio negativo.– Se requiere solamente –se dice– que, en el juicio, el contenido no se contradiga; pero él se contradice en ese juicio, como se ha mostrado.– Sin embargo, es plenamente indiferente darle igualmente el nombre de forma a aquel contenido lógico, y entender por contenido solamente el restante llenado empírico, de modo que la forma no contenga meramente la identidad vacía, fuera de la cual se hallaría la determinación de contenido. | Pero entonces no tiene el juicio positivo por su *forma*, en cuanto [65]
juicio positivo, verdad alguna; el que dio el nombre de *verdad* a la *corrección* de una *intuición* o *percepción*, a la concordancia de la *representación* con el objeto, no tenía ya –por lo menos– expresión alguna para aquello que es objeto y fin de la filosofía. A esto último habría que denominarlo –por lo menos– verdad racional; y bien se admitirá que juicios tales como que Cicerón ha sido un gran orador, que ahora es de día, etc., no son ninguna ver-

dad racional. Pero no lo son por el hecho de tener casualmente, por así decir, un contenido empírico, sino por no ser más que juicios positivos, que ni pueden ni deben tener por contenido otro que no sea algo inmediatamente singular y una determinidad abstracta.

El juicio positivo tiene por lo pronto su verdad en el negativo: *Lo singular no es abstractamente universal*, *sino* que el predicado de lo singular está él mismo determinado, y ello por el hecho de ser tal predicado o considerado de por sí, sin la referencia al sujeto, por ser *abstractamente* universal; por consiguiente, lo *singular* es *por lo pronto* un *particular*. Además, y según la otra proposición contenida dentro del juicio positivo, el juicio negativo quiere decir: lo *universal* no es abstractamente *singular*, *sino* que este predicado, por el hecho mismo de ser predicado, o sea por estar en referencia a un sujeto universal, es un término más extenso que la mera singularidad, y lo *universal* es igualmente, en consecuencia, *por lo pronto* un *particular*.– En cuanto que este universal, en cuanto sujeto, está él mismo dentro de la determinación judicativa de la singularidad, ambas proposiciones se reducen a la sola proposición: *Lo singular es un particular*.

Cabe observar, a) que aquí se da como resultado, en vista del predicado, la *particularidad* de la que hace un momento se habló; sólo que aquí no está puesta mediante reflexión exterior, sino que ha surgido por mediación de la referencia negativa que se ha dado a mostrar en el juicio. b) Sólo en vista del predicado se da aquí esta determinación como resultado. En el juicio *inmediato*, el juicio del estar, es el sujeto lo situado de fundamento; por consiguiente, la *determinación* parece *transcurrir* por lo pronto en el *predicado*. Pero, de hecho, esta primera negación no puede ser todavía determinación alguna, o hablando propiamente, ser todavía ningún acto de *poner lo singular*, ya que eso lo es primeramente aquello que es lo segundo: lo negativo de lo negativo.

Lo singular es un particular: ésta es la expresión *positiva* del juicio negativo. Esta expresión no es ella misma un juicio positivo, en la medida en que éste, en virtud de su inmediatez, sólo tiene a lo abstracto por extremos suyos, mientras que lo particular, por medio justamente del acto de poner la referencia del juicio, se da como la primera determinación *mediada*.– Pero no hay que tomar esta determinación solamente como
[66] | momento del extremo, sino también tal como ella propiamente es, como *determinación de la referencia*; o sea, hay que considerar al juicio también como *negativo*.

Esta transición se funda en la relación de los extremos y de su referencia dentro del juicio, en general. El juicio positivo es la referencia entre lo *inme-*

diatamente singular y universal; por tanto, de extremos tales que, al mismo tiempo, el uno *no* es lo que el otro es; la referencia es por consiguiente, en igual medida, esencialmente *separación*, o sea referencia *negativa*; por consiguiente, el juicio positivo tenía que ser puesto como negativo. Los lógicos no debieran por consiguiente levantar tanto ruido por el hecho de que el *no* del juicio negativo haya sido remitido a la *cópula*. Lo que dentro del juicio es *determinación* del extremo es, precisamente en la misma medida, *referencia determinada*. La determinación judicativa, o el extremo, no es la determinación puramente cualitativa del ser *inmediato*, la cual debe estar solamente enfrentada a otro *fuera* de él. Tampoco es determinación de reflexión, que, según su forma universal, se relaciona y comporta como positivo y negativo, estando cada uno puesto como excluyente y siendo sólo *en sí* idéntico con el otro. La determinación judicativa, en cuanto determinación conceptual, es en ella misma un universal, puesto como *continuándose* dentro de su otra determinación. Y a la inversa, la *referencia* del juicio es la misma determinación que la que los extremos tienen, pues ella es precisamente esta universalidad y continuación de los extremos mismos, el uno dentro del otro; en la medida en que éstos son diferentes, ella, la referencia, tiene también la negatividad en ella.

La transición, arriba indicada, de la forma de la *referencia* a la forma de la *determinación* entraña la *consecuencia inmediata* de que el *no* de la cópula tenga que ser, precisamente en la misma medida, asociado al predicado, y éste determinado como lo *no universal*. Pero, por una consecuencia justamente igual de inmediata, lo no universal es lo *particular*.– Si lo *negativo* viene firmemente mantenido según la determinación, enteramente abstracta, del inmediato *no ser*, el predicado no es entonces más que lo no universal, *enteramente indeterminado*. De esta determinación se trata por lo común en la lógica a propósito de los conceptos *contradictorios* y, como si fuera algo importante, se insiste en que, a propósito de lo *negativo* de un concepto, debe atenerse uno solamente a lo negativo y tomarlo como la extensión [lógica], meramente *indeterminada*, de lo *otro* del concepto positivo. Así, el mero *no-blanco* sería tanto lo rojo, amarillo, azul, etc., como lo negro. Pero lo *blanco* en cuanto tal es la determinación *aconceptual* de la intuición; el *no* de lo blanco es entonces el *no ser*, precisamente tan aconceptual como lo anterior: una abstracción que ha sido considerada justo al inicio de la Lógica y de la que se ha reconocido, como verdad más próxima suya, el *devenir*. Cuando, al considerar las determinaciones judicativas, se utiliza como ejemplo tal contenido aconceptual, tomado de la intuición y representación, | y son tomadas las determinaciones del *ser* y [67]

las de la reflexión por determinaciones del juicio, se da aquí el mismo acrítico proceder seguido cuando, con Kant, se aplican los conceptos del entendimiento a la idea infinita de la razón o a la llamada cosa-en-sí; el concepto, al cual pertenece también el juicio, que parte de él, es la cosa-en-sí de verdad, o lo racional, mientras que aquellas determinaciones pertenecen al ser o a la esencia, sin ser aún formas progresivamente configuradas hasta el modo y manera en que ellas son dentro de su verdad, dentro del concepto.– Si uno se queda en lo blanco, rojo, como representaciones sensibles, entonces –como de costumbre– se denomina concepto a algo que es tan sólo determinación de representación, así que, desde luego, lo no-blanco o no rojo no es nada positivo, igual que lo no triangular es desde luego una cosa enteramente indeterminada, pues la determinación basada en el número y el cuanto en general es la determinación esencialmente indiferente, carente de concepto. Pero, al igual que hasta el no ser debe llegar a ser concebido, así debe serlo también tal contenido sensible, y perder esa neutralidad y abstracta inmediatez que tiene dentro de la ciega representación carente de movimiento. Ya dentro del estar viene a convertirse la nada carente de pensamiento en límite, por cuyo medio algo se refiere ciertamente a otro fuera de él. Por su parte, dentro de la reflexión es lo negativo lo que se refiere esencialmente a un positivo y, por ende, está determinado; un negativo no es ya ese indeterminado no ser; está puesto para ser tal solamente en cuanto que le está enfrentado lo positivo, y lo tercero es fundamento de ambos; con ello, lo negativo es mantenido dentro de una esfera circunscrita, allí donde lo que el uno no es, es algo determinado.– Más aún, dentro de la continuidad absolutamente fluida del concepto y sus determinaciones es el no, inmediatamente, un término positivo, y la negación no es sólo determinidad, sino que está acogida dentro de la universalidad y puesta como idéntica con ella. Por consiguiente, lo no universal es al punto lo particular.

2. En cuanto que la negación atañe a la referencia del juicio, y el juicio negativo viene considerado aún como tal, él es, al principio, todavía un juicio; está, con esto, presente la relación de sujeto y predicado, o de singularidad y universalidad, y la referencia entre los extremos mismos: la forma del juicio. El sujeto, como lo inmediato situado de fundamento, sigue sin estar tocado por la negación, conservando por tanto su determinación de tener un predicado, o sea su referencia a la universalidad. Por consiguiente, lo que viene negado no es la universalidad en general que está en el predicado, sino la abstracción o la determinidad del mismo, que aparecía como contenido frente a esa universalidad.– El juicio negativo no es, por tanto, la nega-

ción total; la esfera universal, que contiene al predicado, sigue teniendo aún consistencia; la referencia del sujeto al predicado es, por consiguiente, todavía esencialmente positiva; la determinación del predicado, la cual sigue dándose todavía, | es precisamente en la misma medida referencia.– [68] Cuando se dice p.e. que la rosa no es roja, lo negado con ello es solamente la determinidad del predicado, que viene a ser desgajada de la universalidad que a él, igualmente, conviene; la esfera universal: el color, se mantiene; si la rosa no es roja, se admite entonces al respecto que ella tiene un color, y un color otro, distinto; según esta esfera universal, el juicio es todavía positivo.

Lo singular es un particular; esta forma positiva del juicio negativo expresa inmediatamente que lo particular contiene la universalidad. Además, expresa también que el predicado no es solamente un universal, sino también, todavía, un universal determinado. La forma negativa contiene lo mismo; pues en cuanto que la rosa, p.e., no es ciertamente roja, ella no debe limitarse a conservar la esfera universal del color como predicado, sino tener también otro color determinado cualquiera; sólo la determinidad singular de lo rojo está por tanto asumida; no sólo se ha dejado la esfera universal, sino mantenido también la determinidad, aunque haciendo de ella una determinidad indeterminada, una determinidad universal; haciendo de ella, por ende, la particularidad.

3. La particularidad, que ha resultado como determinación positiva del juicio negativo, es lo que media entre la singularidad y la universalidad; así, el juicio negativo es ahora, en general, lo que media para llegar al tercer paso, el de la reflexión del juicio del estar dentro de sí mismo. El es, según su significado objetivo, solamente el momento de la variación de los accidentes, o sea se da dentro de la existencia[45] de las propiedades singularizadas de lo concreto. Mediante esta variación, se destaca como puesta la completa determinidad del predicado, o sea lo concreto.

Lo singular es particular, según la expresión positiva del juicio negativo. Pero lo singular no es tampoco particular, pues la particularidad es de mayor extensión que la singularidad; es, por tanto, un predicado que no corresponde al sujeto, un predicado que no tiene aún en el sujeto su verdad. Lo singular es sólo singular: la negatividad que no se refiere a otro, sea éste positivo o negativo, sino solamente a sí misma.– La rosa no es cualquier cosa coloreada, sino que se limita a tener el color determinado que es el

45 *Daseyn.*

color propio de rosas. Lo singular no es una cosa indeterminadamente determinada, sino lo determinado que está determinado.

A partir de esta forma positiva del juicio negativo, esta negación del mismo no aparece, a su vez, más que como una negación primera. Pero ella no es esto. El juicio negativo es ya más bien, en y para sí, la negación segunda, o negación de la negación; y esto, lo que el juicio es en y para sí, es lo que hay que poner. En efecto, él niega la determinidad del predicado del juicio positivo, la universalidad abstracta de éste, o, considerada como contenido, la cualidad singular [, la singular calidad,] que, por parte del sujeto, contiene. Pero la negación de la determinidad es ya la segunda negación, y por lo tanto el infinito retorno de la singularidad a sí misma. Con ello ha acontecido pues la
[69] instauración[46] | de la totalidad concreta del sujeto o, más bien, es ahora cuando por vez primera está puesto como singular en cuanto que él se ha venido a mediar consigo mismo por la negación y la asunción de la misma. El predicado, por su parte, ha pasado con ello de la universalidad primera a la determinidad absoluta, y se ha igualado con el sujeto. En esta medida, el juicio quiere decir: lo singular es singular.– De otro lado, en cuanto que, precisamente en la misma medida, había que tomar al sujeto como algo universal, y en la medida en que, en el juicio negativo, el predicado –que frente a esa determinación del sujeto es lo singular– se ha ampliado hasta la particularidad, y en cuanto que ahora, además, la negación de esta determinidad es precisamente en la misma medida la purificación de la universalidad que él contiene, este juicio reza entonces, también, así: lo universal es lo universal.

En estos dos juicios, que antes habían venido a darse por reflexión externa, está ya expresado el predicado en su positividad. Pero, por lo pronto, tiene que aparecer la negación del juicio negativo mismo en forma de juicio negativo. Se había mostrado que, dentro de él, seguía habiendo aún una referencia positiva del sujeto al predicado y la esfera universal de este último. Contenía así de este lado una universalidad más purificada, por su carácter restrictivo[47], que el juicio positivo, teniendo que ser por consiguiente tanto más negado por el sujeto, singular. De esta manera es negada la entera extensión del predicado, sin que se dé ya ninguna referencia positiva entre él y el sujeto. Eso es el juicio infinito.

46 *Herstellung* (lit.: «la acción de venir a emplazarse [ahí] desde...» sí misma; la traducción habitual: «producción», no sería muy inteligible en este caso).

47 *von der Beschränktheit.*

c. Juicio infinito

El juicio negativo es en tan escasa medida un juicio verdadero como el positivo. Pero el juicio infinito, que debe ser su verdad, es, según su expresión negativa, lo negativamente infinito: un juicio en donde hasta la forma del juicio está asumida.– Pero tal como es, él es un juicio que es un contrasentido. Debe ser un juicio, o sea contener una respectividad entre sujeto y predicado; al mismo tiempo, empero, no debe haber allí una tal respectividad[48].– Es verdad que el nombre del juicio infinito suele venir mencionado en las Lógicas habituales, pero sin que se distinga con precisión qué haya que hacer con él.– Es fácil tener ejemplos de juicios negativamente infinitos al vincular negativamente determinaciones a sujeto y predicado sin que ninguna de ellas contenga, no sólo la determinidad de la otra, sino tampoco su esfera universal; así p.e. el espíritu [es][49] no rojo, ni amarillo, etc., no ácido, | ni alcalino, [70] etc., la rosa es ningún elefante, el entendimiento es ninguna mesa, y así.– Estos juicios son correctos, o verdaderos, como se les llama; mas, dejando aparte tal verdad, son insulsos y un contrasentido.– O más bien, no son juicio alguno.– Un ejemplo más real de juicio infinito es la mala acción. En los pleitos del derecho civil, algo viene negado sólo a título de propiedad de la otra parte, pero de tal modo que se admite que debería ser suyo si esa parte tuviera derecho a ello, y sólo a título de derecho se apela a ello; la esfera universal, el derecho, viene a ser por tanto reconocida y mantenida en aquel juicio negativo. El crimen es, en cambio, el juicio infinito que niega no sólo el derecho particular, sino la esfera universal, o sea el derecho en cuanto derecho. Es verdad que el crimen es correcto, en el sentido de que es una acción realmente efectiva; pero como ésta se refiere de modo completamente negativo a la eticidad, que constituye su esfera universal, es un contrasentido.

Lo positivo del juicio infinito, de la negación de la negación, es la reflexión de la singularidad misma, por cuyo medio se ha puesto ésta, por vez primera, como la determinidad determinada. Lo singular es singular: tal era la expresión del mismo, según aquella reflexión. El sujeto se da dentro del juicio del estar como singular inmediato y,

48 *Beziehung* (recuérdese que, por lo común, se vierte «respectividad» cuando se trata de una referencia bilateral, recíproca, que sin embargo no es todavía relación, dejando «referencia» para la remisión simple y unilateral).

49 Adición de la ed. acad.

en esta medida, más bien tan sólo como algo en general. Es por la mediación del juicio negativo e infinito como viene por vez primera puesto como singular.

Con ello, lo singular es puesto como continuándose dentro de su predicado, que es idéntico a él; con ello, tampoco es ya, en la misma medida, la universalidad como universalidad inmediata, sino como una comprensión de diferencias. El juicio positivamente infinito reza, en igual medida: Lo universal es universal; así, y en la misma medida, es puesto como el retorno a sí mismo.

Por esta reflexión dentro de sí de las determinaciones del juicio, se ha asumido ahora el juicio; dentro del juicio negativamente infinito, la diferencia es por así decir demasiado grande para que siga habiendo aún juicio; sujeto y predicado no tienen de ningún modo referencia positiva entre sí; por el contrario, dentro del juicio positivamente infinito no está presente más que la identidad y, en virtud de la entera falta de diferencia, no hay ya juicio alguno.

Desde más cerca, se ve que es el juicio del estar el que se ha asumido; con ello, está puesto aquello que la cópula del juicio contiene: que los extremos cualitativos están asumidos dentro de esta identidad suya. Pero en cuanto que esta unidad es el concepto, ella se ha vuelto a dirimir inmediatamente, en igual medida, dentro de sus extremos, y se da como juicio cuyas determinaciones, empero, no son ya inmediatas, sino reflexionadas dentro de sí. El juicio del estar ha pasado al juicio de reflexión.

[71] |

B.
El juicio de reflexión

En el juicio a partir de ahora surgido, el sujeto es un singular en cuanto tal; al mismo tiempo, lo universal no es ya universalidad abstracta o propiedad singular, sino que está puesto como universal, comprehendido como aunado en virtud de la respectividad entre los extremos diferentes; o bien, considerado según el contenido de determinaciones diversas en general: es el acto de recogerse [, de conjuntarse] las variadas propiedades y existencias.– En caso de que deban darse ejemplos de predicados de los juicios de reflexión, éstos tendrán que ser de otra especie que para los juicios del estar. Dentro del juicio de reflexión está presente, propiamente y por vez primera, un contenido determinado, es decir un contenido en general; pues el contenido es la determinación-de-forma, reflexionada dentro de la identidad, en cuanto diferente de la forma, en la medida en que ella es determinidad dife-

renciada: tal cual ella lo es aún, en cuanto juicio. Dentro del juicio del estar, el contenido es solamente un contenido inmediato, o sea abstracto, indeterminado.– Como ejemplos de juicios de reflexión pueden servir, por consiguiente: el hombre es mortal, las cosas son perecederas, esta cosa es útil, o nociva; la dureza o elasticidad de los cuerpos, la beatitud, etc., son tales predicados característicos. Expresan una esencialidad que es, empero, una determinación dentro de la relación, o sea una universalidad comprehensiva. Esta universalidad, que viene a determinarse ulteriormente dentro del movimiento del juicio de reflexión, es aún diferente de la universalidad del concepto como tal; es verdad que ya no es la universalidad abstracta del juicio cualitativo, pero tiene todavía la referencia a lo inmediato, de donde ella procede, y para su negatividad tiene a lo inmediato mismo situado de fundamento.– El concepto determina al estar [, a eso que está ahí] a ser por lo pronto determinaciones de relación, continuidades de ellas mismas dentro de la diversa variedad de la existencia, de suerte que lo de veras universal es ciertamente su esencia interna, pero dentro de la aparición [fenoménica], de modo que esta naturaleza relativa o, también, su nota [, la marca característica], no es aún lo que es en y para sí de la misma[50].

Al juicio de reflexión puede aparecerle como cosa que le toca de cerca el venir determinado como juicio de cantidad, así como el juicio del estar vino igualmente determinado como juicio cualitativo. Pero, así como en éste no era la inmediatez tan sólo inmediatez que es, sino también esencialmente la inmediatez mediada y abstracta, así también, aquí, no es meramente esa inmediatez asumida la | cualidad asumida; tampoco, pues, mera cantidad; [72]
ésta es más bien, al igual que la cualidad es la inmediatez más exterior, de la misma manera la determinación más exterior, propia de la mediación.

Sobre la determinación, según aparece en su movimiento en el juicio de reflexión, hay que hacer aún la observación de que si en el juicio del estar se mostraba el movimiento de la misma en el predicado, ello se debía a que este juicio estaba en la determinación de la inmediatez, apareciendo en consecuencia el sujeto como lo situado de fundamento. Partiendo de igual fundamento [y por igual razón], en el juicio de reflexión el movimiento progresivo del determinar se difunde en el sujeto, porque este juicio tiene por determinación suya el ser en sí reflexionado. Lo esencial es aquí,

50 derselben (el antecedente fem. más cercano es la «naturaleza»).

en consecuencia, lo *universal* o el predicado; él constituye en consecuencia lo que *se halla de fundamento*, en base al cual hay que medir al sujeto y determinarlo de modo que le corresponda.– Sin embargo, también el predicado obtiene, por la ulterior formación progresiva de la forma del sujeto, una determinación ulterior, aunque *indirectamente*; aquélla se muestra en cambio, por la razón [o fundamento] indicada, como determinación progresiva *directa*.

En lo concerniente a la significación objetiva del juicio, lo singular accede –mediante su universalidad– al estar [, a eso que está ahí,] pero como dentro de una determinación esencial de relación, una esencialidad que se mantiene por la variedad de la aparición [fenoménica], y a su través; el sujeto *debe* ser lo determinado en y para sí; esta determinidad la tiene dentro de su predicado. Lo singular está reflexionado, de otra parte, dentro de este su predicado, el cual es su esencia universal; el sujeto es, en esta medida, lo existente y lo que aparece. En este juicio, el predicado no *inhiere* ya en[51] el sujeto; él es más bien lo *que es en sí*, bajo el cual es *subsumido* aquel singular, entendido como un caso accidental. Si los juicios del estar pueden ser determinados también como *juicios de inherencia*, los juicios de reflexión son entonces, más bien, *juicios de subsunción*.

a. *El juicio singular*

El juicio inmediato de reflexión es ahora, de nuevo: *Lo singular es universal*, pero con sujeto y predicado en el significado indicado; puede ser expresado en consecuencia, más precisamente, así: *Esto es una cosa*[52] *esencialmente universal*.

Sólo que un esto *no* es una cosa esencialmente universal. Este juicio *positivo* en general –según su forma universal–, tiene que ser tomado negativamente. Pero como el juicio de reflexión no es meramente un juicio positivo, la negación no atañe entonces directamente al predicado, que no inhiere, sino que es lo *que es en sí*. El sujeto es más bien lo variable y lo que hay que determinar. Hay que captar aquí, por consiguiente, al juicio negativo así:
[73] *No un esto* es un universal de | reflexión[53]; [es decir, que] un tal *en sí*

51 *in*.
52 *ein*.
53 Dicho de otro modo: «*No ser* [precisamente] *esto* [y nada más, sino ser otros referentes] es [lo que constituye] un universal de reflexión». O bien: «*Esto*, por sí solo, no da la talla de universal: hacen falta más casos concretos».

tiene una existencia más general[54] de la que tiene sólo dentro de un esto. El juicio singular tiene, con ello, su más próxima verdad dentro del juicio particular.

b. El juicio particular

La no-singularidad del sujeto, que, al contrario de su carácter singular[55] dentro del primer juicio de reflexión, tiene que llegar a ser puesta, es la particularidad. Pero la singularidad está determinada en el juicio de reflexión como singularidad esencial; la particularidad no puede ser, en consecuencia, determinación simple, abstracta, en la cual estuviera asumido lo singular y lo existente hubiera ido al fundamento [, estuviera hundido], sino darse tan sólo como una ampliación del singular mismo dentro de la reflexión externa; el sujeto es, por consiguiente: Algunos estos, o sea una multitud particular de singulares.

Este juicio: Algunos singulares son un universal de reflexión, aparece por lo pronto como juicio positivo, pero también, y en la misma medida, es negativo; pues alguno contiene la universalidad; según ésta, puede venir considerado como comprehensivo; pero en la medida en que es particularidad, precisamente en esa misma medida no es adecuado a aquélla. La determinación negativa, que ha obtenido el sujeto por medio de la transición del juicio singular, es también, como arriba se ha mostrado, determinación de la referencia, de la cópula.– En el juicio: algunos hombres son bienaventurados, se halla la consecuencia inmediata: algunos hombres no son bienaventurados. Si algunas cosas son útiles, entonces –y justamente por ello– algunas cosas no son útiles. Ya no caen juicio positivo y negativo uno fuera del otro, sino que el juicio particular contiene, inmediatamente, a la vez a ambos, por ser justamente un juicio de reflexión.– Pero, por este motivo, el juicio particular es indefinido[56].

Si consideramos luego, siguiendo el ejemplo de un tal juicio, el sujeto: algunos hombres, animales, etc., se ve entonces que el sujeto, aparte de la determinación-de-forma particular: algunos, contiene también la determinación-de-contenido: hombre, etc. El sujeto del juicio singular podría ser llamado: este hombre, una singularidad que pertenece propia-

54 *allgemeinere.*
55 *Singularität.*
56 *unbestimmt* (en la terminología seguida: «indeterminado»).

mente al mostrar exterior; en consecuencia, debe rezar más bien: por caso, *Cayo*. Pero el sujeto del juicio particular no puede ser ya: *algunos Cayos*, pues Cayo debe ser un singular como tal. Al *alguno* se le adjunta, en consecuencia, un *contenido* más universal; por caso: *hombres*, *animales*, etc. Esto no es meramente un contenido empírico, sino un contenido determinado por la forma del juicio; el contenido es en efecto un *universal*, porque *algunos* contiene la universalidad, y ésta tiene que estar, al mismo tiempo, separada de los singulares, dado que es la singularidad reflexionada la situada de fundamento. Vista más de cerca, ella es también la *naturaleza univer-*
[74] *sal*, o sea el *género* hombre, animal: aquella universalidad resultante | del juicio de reflexión, pero *anticipada*, al igual que también el juicio positivo, al tener *lo singular* de sujeto, anticipaba la determinación, que es resultado del juicio del estar.

El sujeto, que contiene los singulares, la referencia de éstos a la particularidad y la naturaleza universal, está ya puesto, en esta medida, como la totalidad de las determinaciones del concepto. Pero esta consideración es propiamente una consideración exterior. Lo que dentro del sujeto está ya por lo pronto puesto, por medio de su forma, dentro de una *respectividad* recíproca, es la *ampliación* del *esto* hasta la particularidad; sólo que esta universalización [que no es más que generalización[57]] no le es adecuada; *esto* es un algo perfectamente determinado, pero *algún esto* es indeterminado. La ampliación debe convenir al esto, o sea corresponder a él: estar *perfectamente determinada*; una ampliación tal es la totalidad, o sea, por lo pronto, *universalidad* en general [o sea, generalidad].

Esta universalidad tiene al *esto* situado de fundamento, pues lo singular es aquí lo reflexionado dentro de sí; sus determinaciones ulteriores se difunden, por consiguiente, *exteriormente* en él; y, al igual que la particularidad se determinaba, por ese motivo, como *algunos*, así la universalidad que el sujeto ha alcanzado es la *suma total*[58], y el juicio particular ha pasado al juicio *universal*[59].

57 *Verallgemeinerung.*
58 *Allheit* (o *universitas distributiva*; p.e.: «Los dias de la semana son siete»).
59 *universelle.*

c. El juicio universal

La universalidad, según está en el sujeto del juicio universal, es la universalidad-de-reflexión exterior: suma total. Todos son todos [los] singulares; lo singular no experimenta allí variación. Esta universalidad no es por consiguiente más que un resumen de los singulares, [siendo cada uno de ellos] consistente de por sí: es una comunidad, algo que les conviene solamente dentro de la comparación.– Es esta comunidad lo que, cuando se habla de universalidad suele venirle a las mientes al pronto al representar subjetivo. Como fundamento situado más cerca [: como razón más a mano] de por qué deba ser vista una determinación como universal, se indica: porque conviene a más de uno. En el análisis [matemático], se tiene ante todo también en vista este concepto de universalidad cuando, p.e., al desarrollo de una función en un polinomio se le da un valor más universal que al desarrollo de la misma función en un binomio: porque el polinomio presenta más singularidades que el binomio. El requisito de que la función sea expuesta en su universalidad exige propiamente un pantonomio, la infinitud exhaustiva; mas aquí se impone de suyo limitar ese requisito, y la exposición de la multitud infinita tiene que conformarse con el deber ser de la misma, y también por consiguiente, con un polinomio. Pero de hecho, el binomio es ya el pantonomio en los casos en que el método o | regla concierne tan sólo a la dependencia de un solo miembro respecto a [75] otro y la dependencia de más miembros respecto a sus precedentes no se particulariza, sino que sigue habiendo a la base una y la misma función. Hay que considerar [–se dice–] al método o regla como lo de veras universal; [pero] en la prosecución del desarrollo, o sea en el desarrollo de un polinomio, no se hace otra cosa que repetir [la regla], sin que por el aumento de miembros se gane nada en universalidad. Ya se ha hablado anteriormente de la mala infinitud y de su [carácter de] ilusión; la universalidad del concepto es el más allá alcanzado, mientras que aquella universalidad sigue afectada del más allá como cosa inalcanzable, en la medida en que sigue siendo mero progreso al infinito. Cuando, a propósito de la universalidad, sólo se tiene en vista la suma total, una universalidad que debe ser exhaustiva en los singulares en cuanto singulares, se da aquí entonces una recaída en esa mala infinitud; o bien, lo que se hace no es sino tomar a la pluralidad por suma total. Sin embargo, la pluralidad sigue siendo, por grande que ella sea, sola y sencillamente particularidad, y no suma total.– Pero lo que en este caso se vislumbra oscuramente es la universalidad, que es en y para sí, del concepto: él es el que violentamente impulsa a la singularidad persistente –a la que la represen-

tación se atiene– a ir más allá y a desprenderse esforzadamente del carácter exterior de su reflexión, y él quien hace pasar subrepticiamente la suma total por totalidad, o más bien [por] el categórico ser-en-y-para-sí.

Por lo demás, en la suma total, la cual es en general la universalidad empírica, se muestra también lo siguiente. En la medida en que lo singular está presupuesto como un inmediato, y viene en consecuencia a ser encontrado ahí delante y acogido exteriormente, la reflexión que lo comprehende hasta llevarlo a suma total le es justamente igual de exterior. Pero como lo singular, en cuanto esto, es puramente indiferente a esta reflexión, la universalidad y un tal singular no pueden unificarse entonces hasta llegar a unidad. La suma empírica total sigue siendo por esto una tarea: un deber ser, que no puede venir expuesto como ser. Una proposición empíricamente universal –pues desde luego se establecen proposiciones de este tipo– se apoya en la tácita convención de que, basta con que se aduzca instancia alguna de lo contrario para que la mayoría de casos tenga valor de suma total; o sea, se tiene por lícito tomar la suma total subjetiva, es decir la [generalidad] de los casos de que hay noticia, por una suma total objetiva.

Considerado de más cerca ahora el juicio universal, que es donde estamos [ahora], el sujeto, el cual –como antes se ha hecho notar– contiene la universalidad que es-en-y-para-sí, pero como presupuesta, [la][60] tiene ahora igualmente en él, pero como puesta. En primer lugar todos los hombres expresa el género Hombre; en segundo lugar, expresa también este género en su singularización, mas de suerte que los singulares son, al mismo tiempo, ampliados hasta llegar a la universalidad del
[76] | género; a la inversa, por esta conexión con la singularidad, la universalidad está igual de perfectamente determinada que la singularidad; por este medio, la universalidad puesta ha venido a ser IGUAL a la presupuesta.

Propiamente, empero, no hace falta atender previamente a lo previamente puesto [, a lo presupuesto], sino considerar de por sí el resultado dentro de la determinación de forma.– La singularidad, en cuanto que ella misma se ha ampliado a generalidad total, está puesta como negatividad, que es referencia idéntica a sí. Con esto, deja de ser aquella singularidad primera –la de un tal Cayo, p.e.– para ser la determinación idéntica a la universalidad, o sea el absoluto ser-determinado de lo universal.– Aquella singularidad primera del juicio singular no era la singularidad inmediata del juicio posi-

60 Es adición de la ed. acad.

tivo, sino la surgida mediante el movimiento dialéctico del juicio del estar, en general; estaba determinada [, destinada] ya a ser la identidad negativa de las determinaciones de aquel juicio. Esta es la presuposición de verdad que hay dentro del juicio de reflexión: frente al poner que se difunde en éste, aquella determinidad primera de la singularidad era lo en sí de la singularidad misma; por ende, lo que ella es en sí, a saber, singularidad, está puesto ahora por medio del movimiento del juicio de reflexión como referencia idéntica de lo determinado a sí mismo. Por este medio, aquella reflexión, que amplía la singularidad a suma total, es una reflexión que no le es exterior a la singularidad, sino que sólo por este medio viene a ser para sí lo que ella ya en sí es.– El resultado es, con esto, en verdad la universalidad objetiva. En esta medida, el sujeto se ha desprendido de la determinación-de-forma del juicio de reflexión, determinación que iba de esto, pasando a través de algo, hasta la suma total; de ahora en adelante, en vez de Todos los hombres, hay que decir: el hombre.

La universalidad que de este modo ha surgido aquí es el género; la universalidad que, en ella misma, es algo concreto. El género no es inherente al sujeto, no es una propiedad singular ni, en general, una propiedad del mismo, sino que contiene, disuelta dentro de su compacidad sustancial, toda determinidad singularizada.– Por el hecho de estar puesto como esta identidad negativa consigo, el género es esencialmente sujeto; pero ya no está subsumido bajo su predicado. Con ello, cambia ahora en general la naturaleza del juicio de reflexión.

El mismo era, esencialmente, juicio de subsunción. El predicado estaba determinado frente a su sujeto como lo universal que es en sí; según su contenido, podría ser tomado como determinación esencial de relación, o también como nota: una determinación, según la cual es el sujeto solamente una aparición esencial. Pero determinado a [ser] la universalidad objetiva, cesa de estar subsumido bajo tal determinación de relación o reflexión comprehensiva; frente a esta universalidad, tal predicado es, más bien, particular. La relación de sujeto y predicado se ha invertido, con esto y, en esta medida, el juicio, por lo pronto, se ha asumido a sí mismo.

| Esta asunción del juicio coincide con lo que viene a ser la determinación de la cópula, determinación que tenemos aún que considerar; la asunción de las determinaciones judicativas, y su transición a la cópula, es la misma cosa.– En efecto, en la medida en que el sujeto se ha elevado a la universalidad, en esta determinación ha venido a igualarse al predicado, el cual, en cuanto universalidad reflexionada, concibe [y comprende] dentro de sí, igualmente, la particularidad; por consiguiente, sujeto y predicado son idénticos, es [77]

decir han ido de consuno [a parar] a la cópula. Esta identidad es el género, o naturaleza que es en y para sí [ente] de una cosa. En la medida en que la misma se dirime, a su vez, en el juicio, es la *naturaleza interna*, por cuyo medio se refieren uno a otro sujeto y predicado: una referencia de *necesidad*, en donde aquellas determinaciones del juicio son sólo diferencias inesenciales.– *Lo que conviene a todos los singulares de un género, conviene por su naturaleza al género*: [ésa] es una consecuencia inmediata, expresión de lo que ha resultado hace un momento: que el sujeto –p.e. *Todos los hombres*– se desprende de su determinación de forma y que, en lugar de ello, hay que decir: *El hombre*.– Esta conexión, que es en y para sí, constituye el basamento de un nuevo juicio: *el juicio de necesidad*.

C.
El juicio de necesidad

La determinación hacia la que procesualmente se ha ido configurando la universalidad es, como ha resultado, la *universalidad que es-en-y-para-sí* o *universalidad objetiva*, a la cual, dentro de la esfera de la esencia, corresponde la *sustancialidad*. Aquélla se diferencia de ésta por pertenecer al *concepto*, no siendo por ello tan sólo la necesidad *interna*, sino también la necesidad *puesta* de sus determinaciones, o sea que *la diferencia* le es inmanente, mientras que la sustancia tiene la suya sólo dentro de sus accidentes, pero no como principio dentro de sí misma.

Dentro del juicio está ahora *puesta* esta universalidad objetiva; con ello, *en primer lugar*, está puesta con esta determinidad esencial suya, en cuanto inmanente a ella; en segundo lugar, como diferente de ella en cuanto *particularidad*, de la cual constituye esa universalidad el basamento sustancial. De esta manera, está determinada como *género y especie*.

a. El juicio categórico

El género se parte, o es repulsión esencial de sí[61] [dividiéndose] en especies; es género sólo en la medida en que comprende[62] bajo sí especies; la especie es especie sólo en la medida en que, | de un lado, existe dentro de singulares; de otro, dentro del género se da una más alta universalidad.– El juicio categórico tiene ahora una tal universalidad por predicado, en el que el sujeto tiene su naturaleza inmanente. Pero el juicio mismo es el juicio primero, o inmediato, de la necesidad; de ahí la determinidad del sujeto, por la cual es él, frente al género o especie, un particular o singular, en la medida en que pertenece a la inmediatez de la existencia exterior.– La universalidad objetiva tiene aquí empero solamente, de igual modo, para empezar, su particularización inmediata; de un lado, ella misma es por esto un género determinado, frente al cual hay géneros más altos; de otro lado, no es justamente el género próximo, es decir: su determinidad no es justamente el principio de la particularidad específica del sujeto. Pero lo que es necesario en esto es la identidad sustancial de sujeto y predicado, frente a la cual lo propio[63], por cuyo medio se diferencia aquél de éste, está solamente como un inesencial ser puesto; o también: es solamente un nombre; el sujeto está, dentro de su predicado, reflexionado dentro de su ser-en-y-para-sí.– Un predicado tal no debiera ser ubicado al mismo nivel que los predicados de los juicios anteriores; cuando, p.e., los juicios: la rosa es roja, [78]

la rosa es una planta,
o: este anillo es amarillo,
él es de oro

son amontonados dentro de una sola clase, y una propiedad tan exterior como el color de una rosa es tomada como predicado de igual valor que su naturaleza vegetal, viene entonces a pasarse por alto una diferencia que ha de saltarle a la vista a la aprehensión más común.– Por consiguiente, hay que diferenciar con precisión el juicio categórico del juicio positivo y del negativo; en éstos, lo enunciado del sujeto es un contenido singular contingente; en aquél, el contenido es la totalidad de la forma reflexionada dentro de sí. La cópula tiene

61 *stösst sich ... ab* (se ha elegido la versión literal, aunque suene extraña en castellano, para no perder la alusión a la *repulsión:* aquella determinación de la esfera del ser que daba lugar a la división de lo Uno en muchos uno).

62 *begreift* (también: «concibe»).

63 *das Eigene.*

en él, por consiguiente, significado de *necesidad*; en los otros, sólo el del *ser* abstracto, inmediato.

La *determinidad* del sujeto, por medio de la cual es éste un *particular* frente al predicado, no deja de ser al pronto un algo *contingente*; sujeto y predicado no se dan como necesariamente referidos por la *forma* o *determinidad*; la necesidad está aún, por consiguiente, como necesidad *interna*.– Pero el sujeto es sujeto solamente en cuanto *particular* y, en la medida en que tiene universalidad objetiva, debe tenerla esencialmente según aquella determinidad, primeramente inmediata. Lo objetivamente universal, en cuanto que *se determina*, esto es, que se pone en el juicio, está esencialmente en referencia idéntica con esta *determinidad* como tal, expelida de él, esto es: no hay que ponerla, esencialmente, como algo meramente contingente. El juicio categórico es el primero en corresponder, por esta *necesidad* de su ser inmediato, a su universalidad objetiva, y de esta manera ha pasado al *juicio hipotético*.

[79] ## b. *El juicio hipotético*

Si A es, entonces B es; o sea que *el ser de A no es su propio ser, sino el ser de otro, de B*.– Lo puesto dentro de este juicio es la *conexión necesaria* de determinidades inmediatas, cosa no puesta aún dentro del juicio categórico.– Hay aquí *dos* existencias inmediatas o exteriormente contingentes, de las cuales sólo una, el sujeto, estaba por lo pronto dentro del juicio categórico; pero, en cuanto que el uno está exteriormente frente al otro, este otro está entonces también, de manera inmediata exteriormente frente al primero.– Según esta inmediatez, el *contenido* de ambos lados es aún un contenido mutuamente indiferente; este juicio es en consecuencia, por lo pronto, una proposición de forma vacía. Es verdad que ahora la inmediatez es *en primer lugar*, en cuanto tal, un *ser* subsistente de suyo, concreto; pero *en segundo lugar*, lo esencial es la referencia del mismo; ese ser se da por consiguiente, precisamente en el mismo sentido, como mera *posibilidad*; el juicio hipotético no contiene que A *sea*, o que B *sea*, sino sólo que *si* uno es, *entonces* el otro es; sólo la conexión de los extremos está puesta como siendo, no ellos mismos. Más bien, dentro de esta necesidad está cada uno puesto como siendo, precisamente en la misma medida, el *ser de otro*.– La proposición de identidad enuncia: A es sólo A, no B; y B es sólo B, no A; por contra, dentro del juicio hipotético está puesto, por medio del concepto, el ser de las cosas finitas según su verdad formal, a saber: que lo finito es su propio ser, pero que precisamente en la misma medida no es el ser *suyo*,

sino el de otro. Dentro de la esfera del ser *cambia* lo finito, que viene a convertirse en otro; dentro de la esfera de la esencia, él es *aparición*, y está puesto el que su ser consista en que otro *parezca* en él, y la *necesidad* es la referencia *interna*, aún no puesta como tal. Pero el concepto es esto: que esta identidad está *puesta*, y que el ente no es la identidad abstracta consigo, sino la *concreta*, y que es inmediatamente en él mismo el ser de otro.

Mediante las relaciones de reflexión, el juicio hipotético puede ser tomado, dentro de una determinidad más precisa, como relación de *fundamento y consecuencia, condición y condicionado, causalidad*, etc. Así como dentro del juicio categórico es la sustancialidad la que se da en su forma conceptual, así lo es dentro del hipotético la conexión de causalidad. Esta y las otras relaciones están todas juntas bajo él, pero aquí no se dan ya como relaciones de *lados subsistentes de suyo*, sino que éstos se dan esencialmente sólo en cuanto momentos de una y la misma identidad.– Sin embargo, no están contrapuestos aún en él, según las determinaciones conceptuales, como singular o particular o universal sino, al principio, sólo como *momentos en general*. En este sentido, el juicio hipotético tiene más bien la figura de una proposición; | así como el juicio particular es de con- [80]
tenido indeterminado, así el hipotético es de forma indeterminada, en cuanto que su contenido no se relaciona-ni-comporta dentro de la determinación de sujeto y predicado.– Sin embargo, *en sí*, el ser, dado que es el ser de otro, es precisamente por ello *unidad de sí mismo y del otro* y, por ende, *universalidad*; con ello es, al mismo tiempo, propiamente hablando, sólo un *particular*, dado que está determinado y, en su determinidad, no está refiriéndose meramente a sí. Empero, no es la particularidad *simple* abstracta la puesta, sino que, por medio de la *inmediatez* que las *determinidades tienen*, los momentos de la particularidad misma se dan como momentos diferenciados; al mismo tiempo, por medio de la unidad de los mismos, que constituye su referencia, la particularidad se da también como la totalidad de los mismos.– Lo que en verdad está, por consiguiente, puesto dentro de este juicio es la universalidad en cuanto identidad concreta del concepto, cuyas determinaciones –del concepto– no tienen ninguna consistencia de por sí, sino que sólo dentro de aquella identidad son particularidades puestas. El juicio es, así, el *juicio disyuntivo*.

c. *El juicio disyuntivo*

Dentro del juicio categórico está el concepto como universalidad objetiva, siendo una singularidad exterior. Dentro del hipotético se destaca en esta exte-

rioridad el concepto dentro de su identidad negativa; por ésta obtienen ellas, la universalidad y la singularidad, la determinidad, puesta ahora dentro del juicio disyuntivo, que ellas tienen inmediatamente dentro del primero. El juicio disyuntivo es, por consiguiente, la universalidad objetiva, puesta al mismo tiempo en[64] unificación con la forma. Contiene por tanto, primero, la universalidad concreta o el género, en forma simple, como el sujeto; segundo, contiene la misma [universalidad concreta], pero como totalidad de sus determinaciones diferenciadas. A es o B o C. Esto es la necesidad del concepto, en donde, primero, la mismidad de ambos extremos es de idéntica[65] extensión, contenido y universalidad; segundo, ellos son diferentes según la forma de la determinación conceptual, pero de modo que, en virtud de aquella identidad, ésta se da como mera forma. Tercero, aparece la universalidad objetiva idéntica, por esta razón, como lo dentro de sí reflexionado frente a la forma inesencial, como contenido, que tiene en él mismo, empero, la determinidad de la forma: una vez, como la determinidad simple del género; la otra, justamente esta determinidad, como desarrollada en su diferencia: de esta manera, ella es la particularidad de las especies y la totalidad de éstas, la universalidad del género.– La particularidad, en su desarrollo, constituye el predicado, porque ella es lo [comparativamente] más universal, en la medida en que contiene la entera esfera universal del sujeto, pero la contiene también dentro de la recíproca exterioridad[66] propia de la particularización.

Considerada más de cerca esta particularización se ve que, para empezar, el género constituye la universalidad sustancial de las especies; por consiguiente, el sujeto es tanto B como | C; este hecho de ser tanto como señala la identidad positiva de lo particular con lo universal; este universal objetivo se mantiene completo dentro de su particularidad. Segundo, las especies se excluyen recíprocamente: A es B o C; pues ellas son la diferencia determinada de la esfera universal. Este o bien o bien[67] frente a su sujeto es la respectividad negativa de las mismas. Pero dentro de ésta son ellas, empero, justamente tan idénticas como dentro de aquélla [identidad del «tanto como»]; el género es su unidad, en cuanto unidad de particulares determinados.– Si el género fuera una universalidad abstracta, igual que en los juicios del estar, habría que tomar también las

[81]

64 *in.*
65 *einerley.*
66 *Auseinandersetzung.*
67 *Entweder Oder* (sustantivación de la disyunción exclusiva: *aut aut*).

especies, entonces, sólo como *diversas* e indiferentes entre sí; pero él no es esa universalidad externa, surgida solamente por *comparación y eliminación*, sino que es la universalidad inmanente y concreta de éstas.– Un juicio disyuntivo empírico no tiene necesidad; si A es o B o C o D, etc., es porque las especies B, C, D, etc. han sido *encontradas ahí delante*; por ello, no cabe enunciar propiamente ningún o bien o bien; pues tales especies constituyen tan sólo, por así decir, una completud subjetiva; es verdad que *una* especie excluye a la *otra*; pero el *o bien o bien* excluye a *cada* especie *ulterior* e incluye una esfera total dentro de sí. Esta totalidad tiene su *necesidad* dentro de la unidad negativa de lo objetivamente universal, que disuelve dentro de sí la singularidad y la tiene inmanentemente dentro de sí como *principio* simple de la diferencia, por cuyo medio son *determinadas* y están *referidas* las especies. Las especies empíricas, en cambio, tienen sus diferencias en una contingencia cualquiera, que es un principio exterior, o sea, y por consiguiente, que no es *su* principio, ni tampoco por ende la determinidad inmanente del género; tampoco están, por eso, referidas unas a otras según su determinidad.– Es por la *referencia* de su determinidad por lo que constituyen empero las especies la universalidad del predicado.– Los llamados conceptos *contrarios* y *contradictorios* debieran encontrar por vez primera aquí, propiamente, su lugar; pues dentro del juicio disyuntivo está puesta la diferencia conceptual esencial; pero allí es donde tienen también, al mismo tiempo, su verdad, a saber: que lo contrario y contradictorio mismos están justamente tan diferenciados contrariamente como contradictoriamente. Las especies son contradictorias en la medida en que son sólo *diversas*, a saber en cuanto tienen por medio del género, entendido como naturaleza objetiva suya, una consistencia que es en-y-para-sí; *contradictorias*, en la medida en que se excluyen. De por sí, empero, cada una de estas determinaciones es unilateral y sin verdad; en el o bien o bien del juicio disyuntivo está puesta la unidad de ellas como su verdad, según la cual aquella consistencia subsistente de suyo es, en cuanto *universalidad concreta* misma, también el *principio* de la unidad negativa, por cuyo medio se excluyen recíprocamente.

Por medio de la identidad, dada a ver hace un instante, de sujeto y predicado, según la | unidad negativa, dentro del juicio disyuntivo está determinado [82] el género como *próximo*. Esta expresión apunta, por lo pronto, a una mera diferencia cuantitativa, de *más o menos* determinaciones contenidas por un universal, frente a una particularidad que se hallara bajo él. Según esto, sigue siendo cosa contingente qué sea propiamente el género próximo. Pero, en la medida en que el género viene tomado como un universal meramente

formado por eliminación de determinaciones, no puede formar propiamente ningún juicio disyuntivo; pues es cosa contingente que dentro de él siga estando aún, del modo que sea, la determinidad que constituye el principio del o bien o bien [, de la disyuntiva]; el género no estaría, en general, expuesto según su determinidad dentro de las especies, y éstas sólo podrían tener una completud contingente. Dentro del juicio categórico, el género está por lo pronto solamente en esta forma abstracta, frente al sujeto; de ahí que no sea para él género próximo, y que en esta medida [le sea] exterior. Pero, en cuanto que el género está como universalidad concreta esencialmente determinada, él es entonces, como determinidad simple, la unidad de los momentos conceptuales, los cuales no son asumidos sino dentro de esa simplicidad, teniendo en cambio su diferencia real dentro de las especies. Por consiguiente, el género es el próximo de una especie en la medida en que ésta tiene su diferenciación específica en la determinidad esencial de aquél; y las especies, en general, tienen su determinación diferenciada, como principio, dentro de la naturaleza del género.

El lado considerado hace un instante constituye, en general, la identidad de sujeto y predicado por el lado del ser determinado; un lado que ha venido a ser puesto por medio del juicio hipotético, cuya necesidad es una identidad de términos inmediatos y diversos; de ahí que esté esencialmente como unidad negativa. Es esta unidad negativa la que, en general, separa uno de otro[68] sujeto y predicado; pero, desde ahora, está ella misma puesta de manera diferenciada[69]: dentro del sujeto, como determinidad simple; dentro del predicado, como totalidad. Esa disociación del sujeto y el predicado es la diferencia-del-concepto; pero la totalidad de especies dentro del predicado no puede ser así, justamente, ninguna otra diferencia.– Por tanto, la determinación de los miembros, disyuntivos entre sí, se da aquí como resultado por este medio. Ella se reduce[70] a la diferencia del concepto, pues es éste solamente el que se disyunta, revelando dentro de su determinación su unidad negativa. Por lo demás, la especie viene aquí a colación sólo en conformidad a su simple determinidad conceptual, no en conformidad a la figura según la cual, a partir de la idea, ha ingresado dentro de la realidad ulterior, subsistente de suyo; esta figura queda en todo caso eliminada dentro del principio simple del género; pero la diferenciación

68 *abscheidet* (cf. *infra*, nota al pie 176).
69 *unterschieden*.
70 *reducirt*.

esencial tiene que ser momento del concepto. Dentro del juicio aquí considerado está propiamente puesta desde ahora, mediante la propia determinación progresiva del concepto, su disyunción misma, aquello que, a propósito del concepto, ha resultado como su determinación que es en-y-para-sí, como su diferenciación dentro de conceptos definidos[71].– Como el concepto es, ahora, lo universal: tanto la totalidad positiva de los particulares como en igual medida la negativa, | él mismo es entonces igualmente, y justamente por [83] eso, de inmediato uno de sus miembros disyuntivos; mas el otro es esta universalidad disuelta dentro de su particularidad, o sea la determinidad del concepto en cuanto determinidad, dentro de la cual se expone justamente la universalidad como totalidad.– Cuando la disyunción de un género en especies no ha alcanzado aún esta forma, ello es prueba de que no se ha elevado a la determinidad del concepto ni brotado de él.– [Cuando se dice que] el color es violeta, azul índigo, azul celeste, verde, amarillo, naranja o rojo, cabe enseguida darse cuenta de la mezcolanza e impureza, incluso empírica, de tal disyunción; por este lado, y considerada de por sí, hay ya que llamarla bárbara. Una vez que el color ha venido a ser concebido como la unidad concreta de claro y oscuro, este género tiene entonces dentro de él la determinidad, que constituye el principio de su particularización en especies. De entre éstas, empero, una tiene que ser el color sencillamente simple, que contiene la oposición como suspendida en equilibrio, incluida y negada dentro de la intensidad del mismo; frente a éste ha de presentarse la oposición de la relación de claro y oscuro, añadiéndose al caso además, dado que concierne a un fenómeno de la naturaleza, la indiferente neutralidad de la oposición.– Tener por especies mezcolanzas tales como violeta y naranja, y diferencias de grado como azul índigo y azul celeste, puede basarse, tan sólo, en un proceder enteramente falto de meditación, que aun para el empirismo muestra harto escasa reflexión.– Por lo demás, lo que la disyunción tenga de formas diferentes, y determinadas aún con mayor detalle, según acontezca en el elemento de la naturaleza o del espíritu, es cosa cuyo examen no es aquí pertinente.

Por lo pronto, el juicio disyuntivo tiene dentro de su predicado los miembros de la disyunción; mas, precisamente en la misma medida, él mismo está disyunto; su sujeto y predicado son los miembros de la disyunción; pero ellos son los momentos conceptuales puestos dentro de su determinidad, pero puestos al mismo tiempo como idénticos; como idénticos α) dentro de la

71 *bestimmte.*

universalidad objetiva, que está dentro del sujeto como el género simple, y dentro del predicado como la esfera universal y como totalidad de los momentos conceptuales, y β) dentro de la unidad negativa, de la conexión desarrollada de la necesidad, según la cual la determinidad simple dentro del sujeto ha ido a parar a la diferencia de especies, separándolas; y justamente allí es donde ella es la referencia esencial de éstas y lo idéntico consigo mismo.

Esta unidad, la cópula de este juicio, que es a donde, por medio de la identidad de los extremos, han ido ellos a parar de consuno, es, con esto, el concepto mismo, y además lo es en cuanto puesto; el mero juicio de necesidad se ha elevado, así, al juicio del concepto.

[84] |

D.
El juicio del concepto

Difícilmente se tendría por muestra de gran capacidad de juicio el saber emitir juicios del estar: la rosa es roja, la nieve es blanca, y así. Los juicios de reflexión son, más bien, proposiciones, es verdad que en el juicio de necesidad está el objeto en su universalidad objetiva, pero es en el juicio que ahora hay que considerar donde por vez primera está presente su referencia al concepto. Éste está allí situado de fundamento y, dado que está en referencia, en referencia al objeto, lo está como un deber ser, al cual puede ser o no adecuada la realidad.– De ahí que tal juicio contenga, por vez primera, un enjuiciamiento de verdad; los predicados bueno, malo, verdadero, bello, justo, y demás, expresan que la Cosa es adecuada a [, está a la medida de] su concepto universal, en cuanto deber ser sencillamente presupuesto, y en concordancia con el mismo, o no lo está.

El juicio del concepto ha sido denominado juicio de modalidad, en vista de que contenía la forma del modo en que se relaciona-y-comporta la respectividad entre sujeto y predicado dentro de un entendimiento exterior, de modo que el valor de la cópula importara tan sólo dentro de su referencia al pensar. Según esto, el juicio problemático consistiría en si haya que admitir el acto de afirmar o negar como discrecional, o como posible; el asertórico, como verdadero, e.d. efectivamente real; y el apodíctico, como necesario.– Fácilmente se ve por qué, a propósito de este juicio, está uno tan cerca de salirse del juicio mismo, y de considerar su determinación como algo meramente subjetivo. En efecto

es el concepto, lo subjetivo, lo que vuelve aquí a salir, puesto como está de relieve en el juicio, y se relaciona con una realidad efectiva inmediata. Sólo que este elemento subjetivo no ha de ser confundido con la *reflexión exterior*, que es sin duda igualmente algo subjetivo, pero en otro sentido que el concepto mismo; éste, puesto de relieve a partir del juicio disyuntivo, es más bien lo contrario de un mero *modo y manera*. En este sentido, los juicios anteriores son una cosa subjetiva, pues descansan en una abstracción y unilateralidad dentro de la cual el concepto se ha perdido. El juicio del concepto es más bien, frente a ellos, el juicio objetivo y la verdad, por tener precisamente al concepto de fundamento, pero no dentro de la reflexión externa o de la *referencia a un pensar* subjetivo, es decir contingente, sino dentro de su determinidad como concepto.

Dentro del juicio disyuntivo estaba puesto el concepto como identidad de la naturaleza universal con la particularización de ésta; con ello se había asumido la relación del juicio. Este *concreto* de la universalidad y de la particularización es, por lo pronto, simple resultado; ahora ha de configurarse más hasta llegar a totalidad, dado que los | momentos que él contiene están por lo [85]
pronto hundidos dentro de él, sin estar aún enfrentados entre sí, dentro de una determinada subsistencia de suyo.— El defecto del resultado puede ser también expresado con mayor determinación diciendo que, aunque dentro del juicio disyuntivo la *universalidad* objetiva ha venido a hacerse perfecta dentro de su *particularización*, la unidad negativa de la última no hace empero otra cosa que regresar a *aquélla*, sin haberse determinado aún hasta lo tercero, hasta la *singularidad*.— Pero, en la medida en que el resultado mismo es la *unidad negativa*, él es ya ciertamente esta *singularidad*, pero no es más que esta *sola* determinidad que, ahora, ha *de poner* su negatividad, dirimirse en los extremos y, de esta manera, desarrollarse plenamente *hasta el silogismo*.

La primera división en que esta unidad se dirime, es el juicio dentro del cual ella es puesta una vez como sujeto, como un *singular inmediato*, y luego como predicado, como referencia determinada de sus momentos.

a. *El juicio asertórico*

El juicio del concepto es, por de pronto, *inmediato*; es, así, el juicio *asertórico*. El sujeto es un singular concreto en general; el predicado expresa lo mismo en cuanto *referencia de la realidad efectiva*, determinidad o *disposición* del sujeto a su *concepto*. (Esta casa es *mala*, esta acción es *buena*). Con más precisión, el juicio contiene, por tanto, a) que el sujeto

debe ser algo; su *naturaleza universal* se ha puesto como el concepto subsistente de suyo; b) la *particularidad*, que está como *disposición y existencia exterior*, no sólo en virtud de su inmediatez, sino en virtud de su diferenciación respecto a su naturaleza universal subsistente de suyo; en virtud de la subsistencia de suyo del concepto, aquella [disposición] es, por su parte, también indiferente respecto a lo universal, y puede serle adecuada o no.– Esta disposición es la *singularidad* que se halla fuera, más allá de la *determinación* necesaria de lo universal dentro del juicio disyuntivo; es una determinación que está sólo como particularización de la *especie* y como *principio* negativo del género. En esta medida, la universalidad concreta que ha brotado del juicio disyuntivo está escindida dentro del juicio asertórico en forma de *extremos*, a los que falta aún el concepto mismo como unidad *puesta*, como unidad que los refiere el uno al otro.

Por eso, el juicio es, primeramente, sólo *asertórico*; su *verificación* es una *aseveración* subjetiva. Que algo sea bueno o malo, justo, conveniente o no, etc. tiene su conexión dentro de un tercero externo. Pero que esa conexión esté *exteriormente puesta* es lo mismo que decir que ella, primeramente, sólo es *en sí* o *interiormente*.– Nadie ciertamente será
[86] de la opinión | de que, por caso, algo sea bueno o malo, etc. sólo dentro de la *conciencia subjetiva*, pero que [además] sea quizá en sí malo, o que bueno y malo, justo, conveniente, etc. no sean predicados de los objetos mismos. Lo meramente subjetivo de la aserción de este juicio consiste por tanto en que la conexión, *que es en sí*, de sujeto y predicado no está aún *puesta*, o lo que es lo mismo, que es solamente *exterior*; la cópula es aún un ser inmediato, *abstracto*.

A la aseveración del juicio asertórico se enfrenta por consiguiente, justamente con igual derecho, la contrapuesta. Cuando se asevera: esta acción es buena, la contrapuesta: esta acción es mala, sigue teniendo igual justificación.– O bien, *en sí* considerado: por ser el sujeto del juicio un *singular inmediato*, dentro de esta abstracción sigue sin tener puesta *en él* la *determinidad* que contenía su referencia al concepto universal; sigue siendo pues cosa contingente que aquélla corresponda al concepto o no. En consecuencia, esencialmente, el juicio es *problemático*.

b. El juicio problemático

El juicio *problemático* es el asertórico, en la medida en que éste tiene que ser tomado tanto de modo positivo como de modo negativo.– Según este lado cualitativo, el juicio *particular* es igualmente un juicio problemático, pues

tiene igual valor como positivo que como negativo; asimismo, en el juicio hipotético, el ser de sujeto y predicado es problemático: también a él, al lado cualitativo, se debe que esté puesto que el juicio singular y el categórico sean aún algo subjetivo. Dentro del juicio problemático como tal este acto de poner es empero más inmanente que en[72] los juicios citados porque, en aquél, el contenido del predicado es la referencia del sujeto al concepto; con ello está presente aquí la determinación de lo inmediato en cuanto contingente.

Por lo pronto, aparece sólo como problemático el que el predicado deba estar o no enlazado con un cierto sujeto; y la indeterminidad cae, en esta medida, dentro de la cópula. Ninguna determinación puede brotar de ahí para el predicado, pues él es ya la universalidad objetiva, concreta. Lo problemático atañe por tanto a la inmediatez del sujeto, que viene por ello determinada como contingencia.— Pero además, no por ello hay que abstraer de la singularidad del sujeto; purificado de ésta en general, él sería tan sólo un universal; el predicado contiene precisamente esto, que el concepto del sujeto deba ser puesto en referencia a su singularidad.— No es posible decir: la casa, o una casa, es buena, sino: según esté dispuesta en cada caso.— Lo problemático del sujeto en él mismo constituye su contingencia como momento: la | subjetividad de la Cosa, situada frente a su [87] naturaleza objetiva o su concepto, el mero modo y manera, o sea la disposición.

Así, el sujeto mismo es diferenciado en su universalidad o naturaleza objetiva: su deber ser, y en la particular disposición del estar. Con ello, él contiene el fundamento [, la razón] de que sea tal como debe ser. De esta manera, se ha igualado con el predicado.— La negatividad de lo problemático, en la medida en que está enderezada a la inmediatez del sujeto, quiere decir, según esto, solamente esa partición originaria del mismo, el cual, en sí, está ya como unidad de lo universal y particular dentro de estos sus momentos: una partición[73] que es el juicio[74] mismo.

Cabe hacer aún la observación de que cada uno de los dos lados del sujeto: su concepto y su disposición, podría ser llamado su subjetividad. El concepto es la esencia universal de una Cosa, esencia que ha ido a sí, la negatividad de la Cosa consigo misma; esta negatividad constituye su subjetivi-

72 En este caso y el siguiente, «en» vierte *in*.

73 *Theilung*.

74 *Urtheil*.

dad. Pero una Cosa es también, esencialmente, contingente, y tiene una disposición exterior, la cual da a entender, precisamente en la misma medida, la mera subjetividad de la Cosa, enfrentada a aquella objetividad. La Cosa misma es justamente esto: que su concepto, como la unidad negativa de sí mismo, niega su universalidad y se pone fuera de sí, en la exterioridad de la singularidad.– El sujeto del juicio está puesto aquí como este respecto doble; esas enfrentadas significaciones de la subjetividad se dan, según su verdad, dentro de una sola cosa.– La significación de lo subjetivo se ha hecho ella misma problemática, porque él ha perdido la determinidad inmediata que tenía dentro del juicio inmediato y su oposición determinada frente al predicado.– Esta contrapuesta significación de lo subjetivo, que viene a darse también dentro de la argumentación raciocinante propia de la reflexión habitual, podría servir de por sí, al menos, para llamar la atención sobre el hecho de que él, dentro de sólo uno de los significados no tiene verdad alguna. La doble significación es la aparición de esto, a saber: que cada uno de los extremos, tomado singularmente de por sí, es unilateral.

Si lo problemático es puesto entonces como lo problemático de la Cosa: la Cosa con su disposición, entonces el juicio mismo no es ya problemático, sino apodíctico.

c. El juicio apodíctico

El sujeto del juicio apodíctico (la casa, dispuesta de tal y cual manera, es buena; la acción, dispuesta de tal y cual manera, es justa) tiene en él, primero, lo universal, lo que él debe ser, segundo, su disposición; ésta contiene el fundamento, el porqué de que le convenga o no al
[88] sujeto íntegro un predicado del juicio-del-concepto, | esto es: de si el sujeto corresponda o no a su concepto.– Este juicio es, ahora, objetivo de verdad; o sea, es la verdad del juicio en general. Sujeto y predicado se corresponden y tienen el mismo contenido, y este contenido mismo es la universalidad concreta, puesta; el contenido comporta en efecto los dos momentos: lo universal objetivo o el género, y lo singularizado. Aquí, por tanto, es lo universal lo que es él mismo, y lo que se continúa a sí mismo por medio de su contrario; y es, por vez primera, universal, en cuanto unidad con éste.– A un tal universal, como el predicado: bueno, conveniente, justo, y demás, le está situado de fundamento un deber ser, y contiene al mismo tiempo el corresponder por parte del estar; no es aquel deber ser o el género de por sí, sino este corresponder lo que constituye la universalidad: el predicado del juicio apodíctico.

El s u j e t o contiene igualmente ambos momentos dentro de una unidad i n m e d i a t a, en cuanto C o s a. Pero la verdad de esa unidad es que ella está dentro de sí r o t a en su d e b e r s e r y en su s e r[75]; éste es el j u i c i o a b s o l u t o s o b r e t o d a r e a l i d a d e f e c t i v a. Que esta partición originaria, que es la omnipotencia del concepto, sea precisamente en la misma medida retorno a su unidad, y referencia absoluta del deber ser y el ser entre sí, es lo que hace de lo efectivamente real u n a C o s a; su interna referencia, esta identidad concreta, constituye el a l m a de la Cosa.

La transición de la simplicidad inmediata de la Cosa al c o r r e s p o n d e r, que es la referencia d e t e r m i n a d a de su deber ser y de su ser: o [sea,] la c ó p u l a, se muestra ahora, vista más de cerca, como yaciendo en la particular d e t e r m i n i d a d de la Cosa. El género es lo universal q u e e s e n y p a r a s í [ente] que, en esta medida, aparece como lo falto de respecto; la determinidad empero, como lo que, estando dentro de[76] esa universalidad, se reflexiona d e n t r o d e s í al mismo tiempo que se reflexiona d e n t r o d e o t r o. El juicio tiene su f u n d a m e n t o, por consiguiente, en la disposición del sujeto y es, por ello, a p o d í c t i c o. Con esto, desde ahora está presente la c ó p u l a d e t e r m i n a d a y p l e n i f i c a d a, antes consistente en el abstracto e s, pero que ahora se ha formado[77] ulteriormente hasta hacerse f u n d a m e n t o en general. Ella está, por lo pronto, como determinidad i n m e d i a t a, en el sujeto, pero es precisamente en la misma medida la r e f e r e n c i a al predicado, el cual no tiene otro c o n t e n i d o que este c o r r e s p o n d e r mismo, o sea la referencia del sujeto a la universalidad.

Así ha ido a su ocaso la forma del juicio; primero, porque sujeto y predicado son e n s í [o de suyo] el mismo contenido; pero, en segundo lugar, porque el sujeto, mediante su determinidad, apunta más allá de sí, y se refiere al predicado; sólo que entonces, en tercer lugar, e s t e r e f e r i r ha pasado al predicado, constituye solamente el contenido de éste y es, así, la referencia p u e s t a, o sea el juicio mismo.—Así, la | identidad concreta del concepto, que [89] era el r e s u l t a d o del juicio disyuntivo, y que constituye el basamento i n t e r n o del juicio del concepto, está colocada d e n t r o d e l t o d o, mientras que al comienzo estaba puesta solamente dentro del predicado.

75 En estos dos casos, «en» traduce *in*.
76 *in jener* (dativo, sin movimiento, frente a las dos siguientes ocurrencias de *in*, en acus. con movimiento).
77 *sich ... gebildet hat* (esto es, que se ha formado a sí misma, de dentro a fuera).

Considerado de más cerca lo positivo de este resultado, que constituye[78] la transición del juicio a otra forma, permite [ver] que sujeto y predicado, dentro del juicio apodíctico, según hemos visto, se muestren como siendo cada uno el concepto entero.– La unidad –del– concepto es, como determinidad que constituye la cópula que refiere el uno al otro y a la vez es diferente de ellos. Por lo pronto, ella se halla solamente al otro lado del sujeto, como disposición inmediata de éste. Pero, como ella es esencialmente lo que establece la referencia, no es solamente tal disposición inmediata, sino que va a través de sujeto y predicado, y es lo universal.– Así como sujeto y predicado tienen el mismo contenido, así, al contrario, es puesta por aquella determinidad la referencia-de-forma: la determinidad como un universal, o sea la particularidad.– Así contiene ella dentro de sí las dos determinaciones-de-forma de los extremos, y es la referencia determinada entre sujeto y predicado; ella es la cópula llena, o plena-de-contenido, del juicio: la unidad del concepto, puesta de nuevo de relieve a partir del juicio, donde ella estaba perdida dentro de los extremos.– Por medio de este llenado [o plenificación] de la cópula, el juicio ha venido a ser el silogismo.

[90] |

CAPÍTULO TERCERO
EL SILOGISMO

El silogismo se ha dado como resultado en cuanto restablecimiento[79] del concepto dentro del juicio y, con ello, en cuanto la unidad y verdad de ambos. El concepto en cuanto tal mantiene sus momentos asumidos dentro de la unidad; dentro del juicio, esta unidad es algo interior o, lo que es lo mismo, algo exterior, y los momentos están, sí, respectados [entre sí], pero puestos como extremos subsistentes de suyo. Dentro del silogismo, las determinaciones del concepto están a modo de extremos del juicio; al mismo tiempo, está puesta la unidad determinada de los mismos.

78 *macht* (leo: *macht...aus*; pues no es insólito que Hegel omita partículas verbales).
79 *Wiederherstellung* (si se entendiera en su sentido original, pregnante –y no en el de copia–, cabría verter: «re-producción», siendo esta nueva producción de sí del concepto más alta que la primera.)

El silogismo es, con esto, el concepto completamente puesto; de ahí que sea lo *racional*. El entendimiento viene tomado como la facultad del concepto *determinado*, el cual es mantenido firmemente *de por sí* mediante la abstracción y la forma de la universalidad. Pero, dentro de la razón, los conceptos *determinados* están puestos dentro de su *totalidad* y *unidad*. No es sólo, por consiguiente, que el silogismo sea racional, sino que *todo lo racional es un silogismo* [, una conclusión]. Desde hace largo tiempo se ha adscrito a la razón el silogizar [, o llegar a conclusiones]; mas de otro lado se habla de la razón en y para sí, de principios y leyes racionales de tal modo, que no está claro cuál sea la coherencia mutua entre aquella razón que silogiza y esta razón, que es fuente de leyes y demás verdades eternas y pensamientos absolutos. Si aquélla debe ser tan sólo la razón formal, y ésta debe empero engendrar el contenido, sería necesario entonces, según esta diferencia, que a la última no pudiera faltarle entonces precisamente la *forma* de la razón, el silogismo. A pesar de ello, ambas suelen estar mantenidas tan separadas, sin hacer mención de la una a propósito de la otra, que es como si la razón de los pensamientos absolutos se avergonzara de la razón del silogismo, y el silogismo parece ser, igualmente, aducido como un obrar[80] de la razón casi exclusivamente por seguir la rutina establecida. Pero es manifiesto –como ha sido observado hace un instante– que si la razón lógica es considerada como razón *formal*[81] habrá de ser reconocida también, esencialmente, [como estando] dentro de la razón que tiene que ver[82] con el contenido; más aún, sólo por medio de la forma racional puede ser racional todo contenido. Sobre este punto no cabe volverse al parloteo bien habitual acerca de la razón, pues éste se abstiene de indicar qué haya de entenderse entonces bajo [el nombre de] *razón*; este conocimiento que [según se dice] debe de ser racional está la mayor parte del tiempo tan ocupado con sus objetos que olvida | conocer la razón misma, y la distingue y designa sólo por medio de los objetos [91]
que ella tiene. Si la razón debe ser el conocer que sabe de Dios, la libertad, el derecho y el deber, lo infinito, incondicionado, suprasensible, o incluso si se limita a dar representaciones y sentimientos acerca de ello, entonces estos últimos, por una parte, son solamente objetos negativos; por otra, sigue restando en general la primera pregunta: ¿qué es lo que hay en todos esos objetos, por mor de lo cual son ellos racionales? Lo que hay es esto: que lo infinito de

80 *Thun*.
81 *formelle*.
82 *zu thun* (literalmente: «que tiene que hacer»).

los mismos no es la vacía abstracción de lo finito y la universalidad carente de contenido y determinación, sino la universalidad llena, el concepto, que está determinado, y que de esta manera tiene en él tan de verdad su determinidad que se diferencia dentro de sí mismo y se da como la unidad de estas sus diferencias, determinadas y al ras del entendimiento. Sólo así se eleva la razón sobre lo finito, condicionado, sensible o como se lo quiera determinar; y, dentro de esta negatividad, es esencialmente plena de contenido, pues ella es la unidad en cuanto unidad de extremos determinados; así, empero, lo racional no es más que el silogismo.

Ahora, por lo pronto, el silogismo es, igual que el juicio, inmediato; las determinaciones (**termini**) del mismo son, así, determinidades simples, abstractas; él es, entonces, silogismo del entendimiento. Cuando se queda uno aferrado a esta figura, la racionalidad que haya dentro de él, aunque presente y puesta, es desde luego de poco lustre. Lo esencial de él es la unicidad de los extremos, el término medio que los unifica y el fundamento que los sostiene. Al atenerse firmemente la abstracción a la subsistencia de suyo de los extremos, les contrapone esta unidad como una determinidad que es para sí, justamente igual de firme, y de esta manera la capta más como no unidad que como unidad. La expresión: término medio (**medius terminus**) está sacada de la representación espacial, y contribuye lo suyo a estancarse cabe la exterioridad recíproca de las determinaciones. Ahora bien, si el silogismo consiste en que la unidad de los extremos esté puesta dentro de él, pero se toma sin embargo sencillamente esta unidad, de una parte, como algo particular de por sí y, de otra parte, como una referencia solamente exterior, haciendo de la no unidad la relación esencial del silogismo, entonces la razón que es éste[83] no ayuda a la racionalidad.

En primer lugar, el silogismo del estar, en el cual están determinadas las determinaciones de un modo tan inmediato y abstracto, muestra dentro de él mismo –porque, igual que el juicio, es la referencia de las mismas– lo siguiente: que ellas no son tales determinaciones abstractas sino que cada una está en referencia a la otra, y que el término medio no solamente contiene la particularidad frente a las determinaciones de los extremos, sino que las contiene puestas en él.

83 Entiéndase la expresión irónicamente: la «razón» que le es propia a tan *torcido* silogismo no es una razón de verdad (pero en él *inmora* la verdad, que brotará dialécticamente dentro del desarrollo silogístico).

| Mediante esta dialéctica suya, llega al silogismo de reflexión, el segundo silogismo: con determinaciones tales que, dentro de ellas, parece esencialmente la otra, o sea que están puestas como mediadas, que es lo que ellas, según el silogismo, deben ser en general. [92]

En tercer lugar, al reflexionarse dentro de sí mismo este parecer o estar-mediado[84], el silogismo es determinado entonces como silogismo de la necesidad, siendo mediadora la naturaleza objetiva de la Cosa. En cuanto que este silogismo determina a los extremos del concepto en igual medida como totalidades, el silogismo ha llegado así a que su concepto, o sea el término medio, corresponda a su estar ahí, o sea a las diferencias de los extremos, llegando así a su propia verdad, con lo cual ha salido de la subjetividad y entrado en la objetividad.

A.
EL SILOGISMO DEL ESTAR

1. El silogismo, tal como inmediatamente es, tiene por momentos suyos a las determinaciones del concepto, entendidas como inmediatas. Son con esto las determinidades abstractas de la forma, las cuales no se han formado aún por mediación hasta llegar a la concreción, sino que son solamente determinidades singulares. El primer silogismo es, por consiguiente, el silogismo propiamente formal[85]. El formalismo del silogizar consiste en quedarse estancado en la determinación de este primer silogismo. El concepto, dirimido dentro de sus momentos abstractos, tiene por extremos suyos la singularidad y universalidad, y él mismo aparece como la particularidad que se halla entre ellos. Por mor de su inmediatez, éstos se dan como determinidades que tienen referencia sólo a sí; en conjunto, un contenido singular. La particularidad constituye por lo pronto el término medio, en la medida en que unifica inmediatamente dentro de sí ambos momentos, la singularidad y la universalidad. Por mor de su determinidad, ella está por una parte subsumida bajo lo universal; por otra, lo singular –frente al cual ella tiene universalidad– está subsumido bajo ella. Esta concreción es empero, por lo pronto, sólo una bilateralidad; por mor de la inmediatez en que el terminus medius está en el[86] silogismo inmediato, está

84 *Vermitteltseyn.*
85 *formelle.*
86 En ambos casos, «en» vierte *in*, que rige dativo sin movimiento.

como determinidad simple, y la mediación que él constituye no está puesta aún. El movimiento dialéctico del silogismo del estar consiste, ahora, en que la mediación, que es la única que constituye al silogismo, venga puesta en los momentos de éste.

[93] | a. Primera figura del silogismo

E – B – A[87] es el esquema general del silogismo determinado. La singularidad [E] se concatena silogísticamente con la universalidad [A] por medio de la particularidad [B]; de inmediato, lo singular no es universal, sino [que lo es] por medio de la particularidad; y a la inversa, tampoco de inmediato es lo universal singular, sino que desciende a ello por medio de la particularidad.– Estas determinaciones se hallan enfrentadas entre sí como extremos, y se aúnan dentro de un tercero diverso. Ambos son determinidad, siendo allí idénticos; esta su determinidad universal es la particularidad. Pero ellos son tan extremos frente a ésta como el uno frente al otro, porque cada uno está dentro de su determinidad inmediata.

La significación universal de este silogismo es: que lo singular, que en cuanto tal es referencia infinita a sí y que por ende sería tan sólo una cosa interna, por medio de la particularidad emerge dentro del estar, en cuanto universalidad, en la cual no se pertenece ya solamente a sí mismo, sino que se halla dentro de una conexión externa; a la inversa, en cuanto que lo singular se disocia dentro de su determinidad, entendida como particularidad, dentro de esa separación es él, entonces, concreto y, en cuanto referencia de la determinidad a sí misma, un [singular] universal que se respecta a sí y, por ende, también un singular de verdad; dentro del extremo de la universalidad, él, desde la exterioridad, ha ido a sí.– La significación objetiva del silogismo está presente dentro del primer silogismo sólo, para empezar, superficialmente, en cuanto que allí no están puestas aún las determinaciones como unidad, que es lo que constituye la esencia del silogismo. Él es aún una cosa subjetiva, en la medida en que la significación abstracta que tienen sus términos no es en y para sí, sino que, al estar solamente dentro de la conciencia subjetiva, está aislada.– Por lo demás, la relación de singularidad, particularidad y

87 E – Singularidad (*Einzelheit*); B – Particularidad (*Besonderheit*); A – Universalidad (*Allgemeinheit*). Dado que la elección de la inicial como símbolo es algo convencional, respetamos la versión original, más sencilla de uso (son las primeras letras del alfabeto) y menos equívoca (S y P podrían confundirse fácilmente con Sujeto y Predicado).

universalidad, tal como ha resultado, es la relación de forma necesaria y esencial de las determinaciones del silogismo; el defecto no está en esta determinidad de la forma, sino en el hecho de que no es bajo esta forma como cada determinación singular es al mismo tiempo la más rica.– Aristóteles se ha atenido más a la mera relación de inherencia al indicar así la naturaleza del silogismo: Si tres determinaciones se relacionan entre sí, de manera que uno de los extremos esté dentro de la entera determinación que hace de medio, hallándose además esta determinación mediadora dentro del otro extremo entero, entonces estos dos extremos están necesariamente concatenados silogísticamente. Aquí está expresada más la sola repetición de la igual relación de inherencia de un extremo con el término medio, y de éste a su vez con el otro extremo, que la determinidad de los tres términos entre sí.– Ahora bien, dado que el silogismo descansa en la determinidad indicada de aquéllos en su enfrentamiento, se aprecia | en seguida que otras relaciones de los términos, [94]
que [son las que] dan las otras figuras, sólo pueden tener validez como silogismo del entendimiento en la medida en que se dejen reconducir a esa relación originaria; no se trata de especies diversas de figuras que se hallen junto a la primera, sino que, de una parte, en la medida en que deban ser silogismos correctos, descansan solamente en la forma esencial del silogismo en general, cosa que es la primera figura; de otro lado empero, en la medida en que se desvíen de ella, son formulaciones a las que pasa necesariamente aquella primera forma abstracta, que por este medio se determina ulteriormente, y así hasta llegar a la totalidad. En seguida resultará con más precisión lo que hace al caso.

E – B – A es, por tanto, el esquema universal del silogismo dentro de su determinidad. Lo singular [E] está subsumido bajo lo particular [B]; éste, empero, bajo lo universal [A]; de ahí que el singular esté también subsumido bajo lo universal. O bien, al singular le es inherente lo particular; a lo particular, empero, lo universal; de ahí que éste le sea inherente también a lo singular. Lo particular es, de un lado, a saber frente a lo universal, sujeto; frente a lo singular, es predicado; o bien, frente a aquél es él lo singular, mientras que frente a éste es lo universal. Puesto que dentro de él están unificadas ambas determinidades, los extremos están silogísticamente concatenados por medio de esta unidad suya. El: de ahí[88] aparece como la consecuencia, habida den-

88 *Das: Daher* (sustantivación del factor de consecuencialidad: lat. *ergo*; en lógica, habitualmente: «luego»).

tro del sujeto y deducida de la penetración[89] subjetiva en la relación existente entre las dos premisas inmediatas. En cuanto que la reflexión subjetiva enuncia las dos referencias del término medio a los extremos como juicios o proposiciones particulares, y además inmediatos, la proposición conclusiva, entonces, en cuanto referencia mediada, es también en todo caso una proposición particular; y el: de ahí o por tanto, es expresión de que ella es la proposición mediada. Pero no ha de considerarse este de ahí como una determinación exterior a esa proposición, determinación que tendría su solo fundamento y sede dentro de la reflexión subjetiva, sino que hay que verla más bien como fundada en la naturaleza de los extremos mismos, cuya referencia viene, a su vez, enunciada como mero juicio o proposición solamente en favor de la reflexión abstrayente y por medio de ella, pero cuya referencia de verdad está puesta como terminus medius.– Por tanto, E es A: que esto sea un juicio es una circunstancia meramente subjetiva; el silogismo es precisamente esto: no ser meramente un juicio, es decir no ser una referencia hecha por la mera cópula o el vacío es, sino serlo por el término medio, determinado y pleno de contenido.

Cuando se ve por este motivo al silogismo meramente como algo que consta de tres juicios, éste es un modo de ver formal, que no menciona la relación de determinaciones, lo único que importa en el silogismo. Es en general una reflexión meramente subjetiva la que separa la referencia de los términos dentro de premisas separadas y dentro de una proposición conclusiva diversa de ellas:

[95] | Todos los hombres son mortales,
Cayo es un hombre
Por tanto es mortal.

En seguida le invade a uno el aburrimiento al oír que se invoca silogismo tal: ello dimana de aquella forma inútil que, al poner aparte las proposiciones, ofrece una apariencia de diversidad que se disuelve en seguida dentro de la Cosa misma. El silogizar [, la inferencia,] aparece sobre todo por esta configuración subjetiva como un expediente subjetivo al que recurriera la razón o el entendimiento cuando ella no puede conocer inmediatamente.– La naturaleza de las cosas, lo racional, no opera desde luego de modo que se esta-

89 *Einsicht* (intelección o comprensión inmediata de lo que algo es interiormente o en su esencia; vulgarmente –aunque remite a la misma metáfora visual–, la operación propia de quien tiene *buen ojo*, u *ojo clínico*; sería a nivel de lo esencial o inteligible lo que la intuición es a nivel óntico o sensible).

bleciera por de pronto una premisa mayor, a saber la referencia de una particularidad a un universal subsistente, y luego se topara, en segundo lugar, con una referencia, situada aparte, de una singularidad a la particularidad, de donde saldría por fin a la luz del día, en tercer lugar, una proposición nueva.– Este silogizar [o inferir] que progresa mediante proposiciones situadas aparte unas de otras no es otra cosa que una forma subjetiva; la naturaleza de la Cosa está en que las diferentes determinaciones conceptuales de la Cosa están unificadas en la unidad esencial. Esta racionalidad no es un expediente [de emergencia]; más bien, y frente a la inmediatez de la referencia, que tiene lugar aún en el juicio, ella es lo objetivo; y esa inmediatez del conocer es más bien lo meramente subjetivo, mientras que el silogismo es la verdad del juicio.– Todas las cosas son el silogismo: un universal, concatenado silogísticamente con la singularidad por medio de la particularidad; pero ellas no son, desde luego, un todo que constara de tres proposiciones.

2. En el silogismo inmediato del entendimiento, tienen los términos forma de determinaciones inmediatas; ahora hay que considerarlo por este lado, según el cual ellos son contenido. Puede ser[90] visto, en esta medida, como el silogismo cualitativo, dado que el juicio del estar tiene este mismo lado de determinación cualitativa. Los términos de este silogismo son, por esto, igual que los términos de aquel juicio, determinidades singulares, en cuanto que la determinidad, por su referencia a sí, es puesta como indiferente respecto a la forma y, por ende, como contenido. Lo singular es un objeto inmediato concreto cualquiera; la particularidad, una de las singulares determinidades, propiedades o relaciones de éste; la universalidad, a su vez, una determinidad aún más abstracta, más singular, en lo particular.– Dado que el sujeto, entendido como inmediatamente determinado, no está aún puesto en su concepto, esta concreción suya no está reconducida a las determinaciones-del-concepto esenciales; su determinidad, que se respecta a sí, es por consiguiente variedad indeterminada, infinita. Lo singular tiene en esta inmediatez una multitud infinita de determinidades, que | pertenecen a su particularidad; de ahí que cada una de ellas pueda constituir, en un silogismo, un terminus medius para este mismo singular. Pero, a [96]
través de cada terminus medius distinto, él se concatena silogísticamente con un universal distinto; por cada una de sus propiedades, lo singular está en un distinto [modo de] contacto y conexión del estar.– Además, el

90 Adición de la ed. acad.

terminus medius es también algo concreto, en comparación con lo universal; contiene más predicados, y lo singular puede venir a ser silogísticamente concatenado, de nuevo, con más universales a través del mismo terminus medius. De ahí que sea, en general, algo plenamente contingente y arbitrario cuál de las muchas propiedades de una cosa se aprehenda y a partir de la cual venga a ser la cosa enlazada con un predicado; termini medii distintos son las transiciones a otros predicados distintos, e incluso es posible que el mismo terminus medius sea, de por sí, transición a diversos predicados, dado que él, en cuanto particular frente a lo universal, contiene más determinaciones.

Mas no sólo es posible que, para un sujeto, haya al punto una indeterminada multitud de silogismos y que un silogismo singular [, suelto,] sea, según su contenido, contingente, sino que estos silogismos concernientes al mismo sujeto tienen también que pasar a la contradicción. Pues la diferencia en general, que por lo pronto es diversidad indiferente, es, igual de esencialmente, contraposición. Lo concreto no es ya una cosa que se limite a aparecer, sino que es concreto por medio de la unidad de los contrapuestos, los cuales, dentro del concepto, se han determinado a ser momentos conceptuales. Ahora bien, en cuanto que, según la naturaleza cualitativa de los términos, dentro del silogismo formal viene lo concreto aprehendido según una determinación singular, la conveniente a él, el silogismo le asigna entonces a él el predicado que corresponda a este terminus medius; pero como, por otra parte, se concluye [silogisticamente] en la determinidad contrapuesta, esa proposición conclusiva se muestra entonces, por ello, como falsa, aun cuando sean de por sí enteramente correctas sus premisas e igualmente su inferencia.– Cuando, partiendo del terminus medius de que una pared está pintada de azul, se concluye que ella es por ende azul, tal cosa ha sido inferida correctamente; pero la pared puede ser, a pesar de este silogismo [o conclusión], verde, en caso de que haya sido, además, recubierta de color amarillo, circunstancia esta última a partir de la cual se seguiría, de por sí, que ella era amarilla.– Cuando, partiendo del terminus medius de la sensibilidad, se concluye que el hombre no es ni bueno ni malo, porque de lo sensible no puede predicarse ni lo uno ni lo otro, el silogismo es correcto, pero falsa la proposición conclusiva, porque acerca del hombre, como concreto, vale también en igual medida, el terminus medius de la espiritualidad.– A partir del terminus medius de la pesantez de planetas, satélites y cometas con respecto al sol se sigue correctamente que estos cuerpos caen en el sol; pero no caen dentro de él, dado que ellos, precisamente en la misma medida, son para sí un *centrum* propio de pesantez o, según se dice, están impulsados por la fuerza centrífuga. Igualmente, del terminus medius de la sociabilidad puede seguirse la comuni-

dad de bienes; | pero del terminus medius de la individualidad, cuando es proseguido además de un modo abstracto, se sigue la disolución del estado, que es la suerte sufrida, p.e. por el Imperio Germánico, al haberse atenido a ese último terminus medius.– Vista la cosa con equidad, no hay nada que pueda tenerse por más insuficiente que un tal silogismo formal, ya que el terminus medius utilizado está basado en algo casual o arbitrario. Aun cuando una tal deducción haya discurrido por vía silogística tan bien como se quiera y se conceda plenamente su corrección, en lo más mínimo conduce esto todavía a nada, mientras siga dándose en todo caso el hecho de que haya aún otros termini medii, a partir de los cuales pueda deducirse con igual corrección justamente lo contrario.– Las antinomias kantianas de la razón no son otra cosa que esto: que, partiendo de un concepto, se sitúa una vez como fundamento del mismo a una de las determinaciones, y otra vez, pero de modo precisamente igual de necesario, a la otra.– Esta insuficiencia y contingencia de un silogismo no tienen, en esta medida, que ser imputadas al respecto meramente al contenido, como si fueran independientes de la forma, y únicamente ésta importara a la lógica. Más bien se halla ya dentro de la forma del silogismo formal el que el contenido sea de cualidad tan unilateral; a aquella forma abstracta se debe que el contenido esté determinado a esta unilateralidad. De hecho, si el contenido es una cualidad singular de entre las muchas cualidades o determinaciones de un objeto o de un concepto concretos, es porque él, según la forma, no debe ser más que una determinidad así de inmediata, singular. El extremo de la singularidad es, en cuanto singularidad abstracta, lo concreto inmediato; por consiguiente, lo infinita o indeterminadamente variado; el término medio es la particularidad, igual de abstracta; por consiguiente, una cualidad singular de estas variadas cualidades; y, del mismo modo, el otro extremo es lo universal abstracto. De ahí que el silogismo formal sea, en virtud de su forma, enteramente contingente según su contenido; y ello, no en el sentido de que al silogismo le fuera contingente el que este u otro objeto le estuviera sometido, pues de este [tipo de] contenido abstrae la lógica, sino en el de que, al ser un sujeto lo situado de fundamento, es contingente lo que el silogismo infiera de él en lo relativo a determinaciones-de-contenido. [97]

3. Al respecto, las determinaciones del silogismo son determinaciones-de-contenido en la medida en que son determinaciones inmediatas, abstractas, reflexionadas dentro de sí. Pero lo esencial de las mismas es, más bien, que ellas no son tales determinaciones reflexionadas dentro de sí, indiferentes unas respecto a otras, sino que son determinaciones-de-forma; en esta medida, son esencialmente referencias. Estas referencias son, pri-

mero, las de los extremos con respecto al término medio, referencias que son inmediatas: las **propositiones praemissae**; por una parte, la referencia de lo particular a lo universal: **propositio major**; por otra, la de lo singular a lo
[98] particular: **propositio minor**. | Segundo, está presente la referencia [o respectividad] de los extremos entre sí, que es la referencia mediada: **conclusio**. Esas referencias inmediatas, las premisas, son proposiciones o juicios en general, y contradicen la naturaleza del silogismo, según la cual las diferentes determinaciones conceptuales no deben estar inmediatamente en referencia, sino que lo que debe ser puesto es precisamente su unidad; la verdad del juicio es el silogismo. Tanto menos pueden quedarse las premisas en referencias inmediatas, dado que su contenido son de inmediato determinaciones diferentes, sin ser por tanto inmediatamente idénticas en y para sí; de otro modo, serían puras proposiciones idénticas, esto es, tautologías vacías que a nada conducen.

De ahí que aquello que se exige a las premisas sea por lo común que deban ser probadas, es decir que deben venir a ser expuestas también como proposiciones conclusivas[91]. Las dos premisas dan así dos silogismos ulteriores. Pero estos dos nuevos silogismos dan juntos, a su vez, cuatro premisas, que requieren de cuatro nuevos silogismos; éstos tienen ocho premisas, cuyos ocho silogismos a su vez dan, para sus dieciséis premisas, dieciséis silogismos, y así de seguido, en progresión geométrica, al infinito.

De nuevo sale aquí a la luz, por tanto, el progreso al infinito, que vino a darse anteriormente en la inferior esfera del ser, y que no cabía esperar ya en el campo del concepto, o sea de la reflexión absoluta dentro de sí a partir de lo finito, dentro del territorio de la infinitud y verdad libres. Se ha mostrado dentro de la esfera del ser que, donde sale a la luz la mala infinitud, cuyo decurso se pierde en el progreso, está presente la contradicción de un ser cualitativo y de un deber ser impotente que lo rebasa; el progreso mismo es la repetición del requisito de unidad —la cual ha hecho su ingreso frente a lo cualitativo— y de la constante recaída en la limitación, que no da la talla de lo requerido. Ahora, en el silogismo formal, la referencia inmediata o el juicio cualitativo es el basamento, y la mediación del silogismo lo puesto, en cambio, como más alta verdad. El acto de probar las premisas, que

91 *Schlussätze* (he traducido literalmente el término para conservar la alusión al carácter de proposición de las premisas, aun cuando pasen respectivamente luego a ocupar el lugar de la *conclusión*; de lo contrario, este último término ofrecería la traducción más sencilla y habitual).

procede al infinito, no resuelve esa contradicción, sino que se limita a renovarla una y otra vez, y es la repetición de uno y el mismo defecto originario.— La verdad del progreso infinito es, más bien, que él mismo —y la forma, ya determinada por él como defectuosa— sea asumido.— Esta forma es la de la mediación entendida como E – B – A. Las dos referencias, E – B y B – A, deben ser mediadas; si ello acontece de la misma manera, no se hace entonces sino duplicar la forma defectuosa E – B – A, y así al infinito. B tiene, respecto a E, también la determinación-de-forma de un universal, y respecto a A la determinación-de-forma de un singular, porque estas referencias son en general juicios. De ahí que precisen de mediación, pero por aquella figura de la misma mediación no reingresa empero sino la relación que debiera ser asumida.

| De ahí que la mediación tenga que acontecer de otra manera. Para la [99] mediación de B – A, lo presente es E; la mediación tiene que obtener por consiguiente la figura

B – E – A.

Para mediar E – B, lo presente es A; esta mediación viene a convertirse, por consiguiente, en el silogismo:

E – A – B.

Considerada más de cerca esta transición según su concepto, se ve entonces, primero, que la mediación del silogismo formal es, según su contenido, como ha poco se ha señalado, contingente. Lo singular inmediato tiene en sus determinidades una multitud indeterminada de mediorum terminorum[92], y éstos tienen, a su vez, justamente otras tantas determinidades en general; así que se debe enteramente a una arbitrariedad exterior, o en general a una circunstancia exterior y determinación contingente el tipo de universal con que deba venir concatenado el sujeto del silogismo. De ahí que la mediación, según el contenido, no sea nada necesario ni universal: no está fundada en el concepto de la Cosa; el fundamento del silogismo es más bien lo exterior a ella, esto es, lo inmediato; pero, entre las determinaciones conceptuales, lo inmediato es lo singular.

En vista de la forma, la mediación tiene en igual medida por presuposición suya la inmediatez de la referencia; aquélla está, por consiguiente, ella misma mediada, y además lo está por lo inmediato, esto es, por lo singular.— Visto más de cerca, lo singular ha venido a con-

92 Orig.: *von mediis terminis*. He pasado la expresión al caso genitivo en la traducción, para adecuarme al proceder de Hegel, que flexiona el término en latín.

vertirse en mediador, a través de la *proposición conclusiva* del primer silogismo. La proposición conclusiva es E – A; lo *singular* es, por ello, puesto como *universal*. En una de las premisas, en la menor: E – B, lo singular está ya como *particular*; por ende, como aquello en lo que están unificadas ambas determinaciones.– O sea: la proposición conclusiva expresa en y para sí lo singular como universal y, además, no de manera inmediata, sino a través de la mediación; por tanto, como una referencia necesaria. La particularidad *simple* era terminus medius; en la proposición de la conclusión está *puesta* esta particularidad, *desarrollada* como la *referencia de lo singular* y la *universalidad*. Pero lo universal sigue siendo una determinidad cualitativa, predicado de lo *singular*; al ser determinado lo singular como universal, es *puesto* como la universalidad de los extremos, o como término medio; el singular es, de por sí, extremo de la singularidad; pero al estar desde ahora determinado como universal él es, al mismo tiempo, la unidad de ambos extremos.

b. *La segunda figura*: B – E – A

1. La verdad del silogismo primero, cualitativo, es: que algo no está concate-
[100] nado silogísticamente en y para sí con una determinidad cualitativa, | entendida como universal, sino que lo está por medio de una contingencia, o sea en una singularidad. El *sujeto* del silogismo no ha regresado, en tal cualidad, a su concepto, sino que es concebido solamente en su *exterioridad*; la inmediatez constituye el fundamento de la referencia; por ende, la mediación; en esta medida, lo singular es, en verdad, el término medio.

Pero además, la referencia-del-silogismo es la *asunción* de la inmediatez; la proposición conclusiva no es una referencia inmediata, sino referencia en cuanto lo es por medio de un tercero; la proposición contiene por consiguiente una unidad *negativa*; de ahí que la mediación esté, desde ahora, determinada a contener dentro de sí un momento *negativo*.

Dentro de este segundo silogismo, las premisas son: B – E y E – A; sólo la primera de estas premisas es aún inmediata; la segunda, E – A, es ya una premisa mediada, a saber: por el primer silogismo; de ahí que el segundo silogismo presuponga el primero así como, a la inversa, el primero presupone el segundo.– Ambos extremos están aquí determinados como particular y universal, en enfrentamiento mutuo; el último ocupa todavía, en esa medida, su *sitio*: es el predicado; pero lo particular ha permutado el suyo: es sujeto, o sea, está *puesto* bajo la *determinación del extremo de la singularidad*, igual que lo *singular* está puesto *con la determinación*

del término medio, o sea de la particularidad. De ahí que ambos no sean ya las inmediateces abstractas existentes dentro del primer silogismo. Sin embargo, no están puestos aún como concretos; el que cada uno esté en el sitio del otro es lo que le hace estar dentro del suyo propio, y al mismo tiempo estar puesto, aunque sólo exteriormente, dentro de la otra determinación.

El sentido determinado y objetivo de este silogismo es: que lo universal no es en y para sí un particular determinado, pues él es más bien la totalidad de sus particulares, sino que es, así, una de sus especies, por medio de la singularidad; las otras especies suyas están excluidas de él por medio de la exterioridad inmediata. De otra parte, tampoco lo particular es, inmediatamente, en y para sí lo universal, sino que la unidad negativa lo despoja de la determinidad, elevándolo por este medio a la universalidad.– La singularidad se relaciona negativamente con lo particular, en la medida en que ella deba ser predicado de éste; el [predicado] no es predicado de lo particular[93].

2. Por lo pronto, empero, los términos son aún determinidades inmediatas; no se han formado procesualmente por medio de sí mismos [ni a través de sí mismos] hasta alcanzar una significación objetiva; el cambio de situación que obtienen dos de los términos es la forma que, al principio, sólo exteriormente está en ellos; de ahí que no sean aún, como dentro del primer silogismo en general, un contenido mutuamente indiferente, dos cualidades, que no están conectadas en y para sí mismas, sino mediante una singularidad contingente.

| El silogismo de la primera figura era el inmediato, o lo que es lo [101]
mismo, el silogismo en la medida en que, dentro de su concepto, está como forma abstracta, no realizada todavía en sus determinaciones. En cuanto que esta forma pura ha pasado a otra figura, ello es, de una parte, la incipiente realización del concepto, al venir puesto el momento negativo de la mediación y, mediante ello, una ulterior determinidad-de-forma en la determinidad por lo pronto inmediata, cualitativa, de los términos.– Pero al mismo tiempo es esto un venir a ser otra la forma pura del silogismo; el [silogismo nuevo] no le corresponde ya plenamente [a esa forma pura], y la determinidad

93 *es ist nicht Prädicat des Besondern* (el antecedente –neutro– sólo puede ser *das Besondere*... o *Prädicat*, que es lo más probable: la singularidad, en cuanto predicado, no puede serlo de lo particular. Sin embargo, Labarrière, aun reconociendo la dificultad de traducir este pasaje, interpreta que: «es el *no* (*le ne pas*) [lo que es] predicado de lo particular» (III, 168, n. 53). Pero no sé si esto es explicar *obscurum per obscurius*).

puesta dentro de sus términos es diversa de aquella determinación-de-forma original.– En la medida en que viene a ser considerado solamente como un silogismo subjetivo, que sucede dentro de una reflexión externa, tiene entonces valor de ser una especie del silogismo, que debiera corresponder al género, o sea al esquema universal E – B – A. Pero él no corresponde por lo pronto a éste; sus dos premisas son B – E, o sea E – B y E – A; el terminus medius está, por consiguiente, subsumido las dos veces, o sea es sujeto las dos veces, así que en él inhieren por tanto los otros dos términos; por tanto, no es un término medio, el cual debe ser una vez lo subsumente o predicado y la otra vez lo subsumido o sujeto, o sea el medio en el cual debe inherir uno de los términos, siendo empero el mismo [medio el] inherente al otro término.– El que este silogismo no corresponda a la forma universal del silogismo tiene el sentido conforme a verdad de que esta forma ha pasado a él, consistiendo la verdad de ella en ser una concatenación silogística subjetiva, contingente. Cuando la proposición conclusiva de la segunda figura (a saber, sin recurrir a la limitación que enseguida se mencionará, que hace de la conclusión algo indeterminado) es correcta, ella lo es por serlo de por sí, no por ser la proposición conclusiva de este silogismo. Pero lo mismo ocurre en el caso de la proposición conclusiva de la primera figura; esta verdad suya es la que está puesta por la segunda figura.– El punto de vista de que la segunda figura deba ser solamente una especie pasa por alto la necesaria transición de la primera forma a esta segunda, y se detiene cabe aquélla como [si se tratara de una] forma conforme a verdad. De ahí que, en la medida en que dentro de la segunda figura (que por antigua costumbre, sin más fundamento, es aducida como tercera) deba tener igualmente lugar un silogismo correcto –en este sentido subjetivo–, éste tendría entonces que ser adecuado al primero; por ende, dado que una de las premisas: E – A, tiene la relación de la subsunción del terminus medius bajo uno de los extremos, la otra premisa: E – B, tendría que obtener entonces la relación contrapuesta a la que tiene, y B tendría que poder venir a ser subsumido bajo E. Pero una relación tal sería la asunción del juicio determinado: E es B, y podría tener lugar sólo en un juicio indeterminado: en uno particular; de ahí que la proposición conclusiva sólo pueda ser, en esta figura, particular. Pero el juicio particular es, como antes se ha observado, tanto positivo como
[102] negativo: una | proposición conclusiva a la que, por consiguiente, no cabe atribuir precisamente gran valor.– En la medida, igualmente, en que lo particular y universal son los extremos, y son determinidades inmediatas, indiferentes la una frente a la otra, su relación es entonces ella misma indiferente, la una o la otra puede ser tomada a placer como término mayor o menor, y por consiguiente, también una o la otra premisa como mayor o menor.

3. La proposición conclusiva, en cuanto que es, precisamente en la misma medida, tan positiva como negativa, es con ello una [referencia] indiferente a estas determinidades y, con ello, una referencia universal. Considerada más de cerca, también la mediación del primer silogismo era, en sí, una mediación contingente; dentro del segundo, esta contingencia está puesta. Con ello, es mediación que se asume a sí misma; lo concatenado por medio de este silogismo tiene que ser, más bien, en sí e inmediatamente idéntico; pues aquel término medio, la singularidad inmediata, es el ser-determinado, infinitamente variado y exterior. Por tanto, dentro de él está puesta más bien la mediación que se es exterior. Pero la exterioridad de la singularidad es la universalidad; por medio de lo singular inmediato, aquella mediación apunta más allá de sí misma, hacia la otra que ella, la cual acontece, por ende, mediante lo universal.– O sea, lo que por medio del segundo silogismo debe ser unificado tiene que estar inmediatamente concatenado; por la inmediatez, que le está situada de fundamento, no se lleva a cabo un concatenar determinado. La inmediatez a que el [silogismo] apunta en su avance es la otra, frente a la suya: la asumida inmediatez primera del ser; por tanto, la inmediatez reflexionada dentro de sí, o sea la que es en sí: lo universal abstracto.

La transición de este silogismo era, según el lado considerado, un venir a ser otro, igual que el transitar propio del ser, porque le está situado de fundamento lo cualitativo, es más, la singularidad inmediata. Pero, según el concepto, la singularidad concatena lo particular y lo universal, en la medida en que ella asume la determinidad de lo particular, cosa que se presenta como la contingencia de este silogismo; los extremos no vienen concatenados por su referencia determinada, que ellos tienen como terminus medius; él no es, por consiguiente, la unidad determinada de los extremos, y la unidad positiva que aún le conviene es sólo la universalidad abstracta. En cuanto que el término medio viene puesto en esta determinación, que es su verdad, tal cosa empero es otra forma del silogismo.

c. La tercera figura E – A – B

1. Este tercer silogismo no tiene ya ni una sola premisa inmediata; la referencia E – A ha sido mediada por el primer silogismo; la receptividad B – A, por el segundo silogismo. Presupone, por consiguiente, los dos primeros silogismos; mas, | a la inversa, los dos le presuponen, igual que, en general, cada uno presupone a los dos restantes. Dentro de él está, con ello, acabada en general la [103] determinación del silogismo.– Esta mediación recíproca contiene justamente

que cada silogismo, aun siendo para sí la mediación, no es al mismo tiempo en él mismo la totalidad de la misma, sino que tiene en él una inmediatez cuya mediación se encuentra fuera de él.

Considerado en él mismo, el silogismo E – A – B es la verdad del silogismo formal, y expresa que la mediación de aquél es abstractamente universal, sin que los extremos [estén][94], según su determinidad esencial, contenidos dentro del término medio, sino sólo según su universalidad, o, más bien, que allí no está concatenado silogísticamente precisamente lo que debía ser mediado. Por tanto, lo puesto aquí es aquello en que consiste el formalismo del silogismo, cuyos términos tienen un contenido inmediato, indiferente a la forma o, lo que es lo mismo, que no se han reflexionado aún hasta llegar a determinaciones de contenido.

2. Es verdad que el término medio de este silogismo es la unidad de los extremos, pero en ella se abstrae de la determinidad de éstos: lo universal *indeterminado*. Pero, en la medida en que este universal es al mismo tiempo, en cuanto abstracto, diferente de los extremos, en cuanto lo *determinado*, él es también, todavía, un *determinado* frente a ellos, y el todo un silogismo, cuya relación para con su concepto hay que considerar. En cuanto lo universal frente a sus *dos* extremos, el término medio es subsumente o predicado, sin estar siquiera una de las veces subsumido, o ser sujeto. En la medida, por consiguiente, en que él, al ser *una especie* del silogismo, debe corresponder a éste, ello puede acontecer solamente en que, cuando una de las referencias: E – A, tenga ya la relación pertinente, también la otra: B – A, la obtenga. Esto acontece dentro de un juicio en el que la relación de sujeto y predicado es indiferente: dentro de un juicio *negativo*. El silogismo viene a ser, así, legítimo, pero la conclusión, necesariamente negativa.

Con ello, ahora da igual también cuál de las dos determinaciones de esta proposición sea tomada como predicado o como sujeto y, dentro del silogismo, si como extremo de la singularidad o como el de la particularidad, y por ende, si como terminus minor o como terminus major. En cuanto que, según la tesis habitual, depende de ello cuál de las premisas deba ser la mayor o menor, esto ha venido a ser aquí cosa que da igual.– Este es el fundamento de la habitual *cuarta figura* del silogismo, de la que Aristóteles no tenía noticia, y que concierne plenamente a una diferencia enteramente vacía, carente de interés. La situación inmediata de los términos es aquí la *inversa* de la situación de la primera figura; como ni sujeto ni predicado de la proposición conclusiva nega-

94 Adición de la ed. acad.

tiva tienen, según la consideración formal del juicio, relación determinada de sujeto y predicado, sino | que el uno puede ocupar el sitio del otro, da igual [104] entonces qué término venga tomado como sujeto y cuál como predicado; de aquí que dé también igual qué premisa venga tomada como mayor o menor.– Este dar igual, coadyuvado también por la determinación de particularidad[95] (especialmente en la medida en que se haga notar que puede ser tomada en sentido comprehensivo), hace de esa cuarta figura algo enteramente ocioso.

3. La significación objetiva del silogismo en el que lo universal es el término medio, es que lo que media como unidad de extremos es, esencialmente, universal. Pero en cuanto que, por lo pronto, la universalidad es sólo la universalidad cualitativa o abstracta, la determinidad de los extremos no está entonces contenida allí; la concatenación silogística de ellos, si es que debe tener lugar, tiene que tener su fundamento justamente dentro de una mediación que se halle fuera de este silogismo, siendo respecto a aquél tan enteramente contingente como en el caso de las precedentes formas de silogismos. Ahora bien, en cuanto que lo universal está determinado como el término medio, sin que allí esté contenida la determinidad de los extremos, ésta es puesta entonces como una determinidad plenamente indiferente y exterior.– En todo caso, por lo pronto, según esta mera abstracción, ha surgido una cuarta figura del silogismo, a saber la del silogismo carente de relación: A – A – A, que abstrae de la diferencia cualitativa de los términos y tiene, por ende, como determinación la mera unidad exterior de los mismos, o sea la igualdad de los mismos.

d. La cuarta figura: A – A – A. O el silogismo matemático

1. El silogismo matemático quiere decir: Si dos cosas o determinaciones son iguales a un tercero, son entonces iguales entre sí.– En él se ha extinguido la relación de inherencia o de subsunción de términos.

Un tercero en general es lo mediador; pero no tiene de ninguna manera determinación alguna frente a sus extremos. Cada uno de los tres puede, por consiguiente, ser igual de bien al tercer mediador. Depende de circunstancias externas y demás condiciones cuál sea usado para ello y cuáles de las tres referencias deba ser pues tomada como referencias inmediatas y cuál como la mediada; a saber, depende de qué dos de ellas sean las inmediata-

95 *Partikularität.*

mente d a d a s . Pero esta determinación en nada atañe al silogismo mismo, y es plenamente exterior.

2. El silogismo matemático tiene valor de a x i o m a dentro de la matemática e n c u a n t o p r o p o s i c i ó n p r i m e r a e n y p a r a s í e v i d e n t e , no susceptible de prueba alguna, e.d. de mediación alguna, ni necesitada de ella, y que ninguna otra cosa presupone ni de ella podría ser deducida.— Cuando se considera más de cerca la ventaja de ésta: ser inmediatamente
[105] | e v i d e n t e , se muestra entonces que ello se debe al formalismo de este silogismo, que abstrae de toda diversidad cualitativa de determinaciones, aceptando sólo la igualdad o desigualdad cuantitativas de éstas. Pero precisamente por esta razón [, o partiendo de este fundamento,] el silogismo no es sin presuposición, o no mediado; la determinación cuantitativa, única que viene a consideración dentro de él, se da sólo p o r l a a b s t r a c c i ó n de la diferencia cualitativa y de las determinaciones del concepto.— Líneas, figuras que vienen puestas como mutuamente iguales, vienen entendidas sólo según su magnitud; un triángulo viene a ser equiparado a un cuadrado, pero no como triángulo [convertido en] cuadrado, sino sólo según la magnitud, etc. Justamente, tampoco entran el concepto y sus determinaciones en este [tipo de] inferencia silogística; por ende, tampoco viene ésta a ser, en suma, c o n c e b i d a ; ni siquiera tiene el entendimiento ante sí las formales determinaciones conceptuales abstractas; de ahí que lo evidente de este silogismo descanse sólo en que sea tan indigente y abstracto en determinación-de-pensamiento.

3. Pero el resultado d e l s i l o g i s m o d e l e s t a r no es meramente esta abstracción de toda determinidad conceptual; la n e g a t i v i d a d de las determinaciones inmediatas, abstractas, que brota de allí, tiene aún otro aspecto p o s i t i v o , a saber: que en la determinidad abstracta está p u e s t a s u o t r a , y que ella ha venido a ser, por eso, c o n c r e t a .

Para empezar, los silogismos del estar se las han, en conjunto, en recíproca p r e s u p o s i c i ó n , y los extremos silogísticamente concatenados dentro de la proposición conclusiva lo están de verdad en y para sí sólo en la medida en que es p o r l o d e m á s , o sea por una identidad fundada en otra parte por lo que están unificados; el medius terminus, según está dispuesto dentro de los silogismos considerados, d e b e ser su unidad conceptual, pero es solamente una determinidad formal, no puesta como su unidad concreta. Pero este p r e s u p u e s t o de cada una de esas mediaciones no es meramente una i n m e d i a t e z d a d a , en general, como dentro del silogismo matemático, sino que él mismo es una mediación, a saber: para cada uno, los otros dos silogismos. Lo que de verdad está, por tanto, presente no es la mediación fundada en una inmediatez dada, sino la mediación que se funda en mediación. Esta no

es, por ende, la mediación cuantitativa, que abstrae de la forma de mediación, sino más bien la *mediación que se refiere a mediación*, o sea la *mediación de la reflexión*. El círculo del recíproco presuponer que cierran [y concluyen] estos silogismos, unos con otros, es el retorno de este presuponer a sí mismo, que forma allí una totalidad; y lo *otro*, aquello a lo que cada silogismo singular apunta, no lo tiene *fuera* en virtud de la abstracción, sino englobado *en el interior* del círculo.

Además, por la parte de las *determinaciones-de-forma singulares* [, aisladas], se ha mostrado que, dentro de este conjunto de silogismos formales, cada determinación singular ha llegado a ocupar el *sitio* del |*término medio*. Inmediatamente, éste fue determinado como la *parti-* [106] *cularidad*; aquí es donde él, por el movimiento dialéctico, se determinaba como *singularidad* y *universalidad*. Así es como cada una de estas determinaciones recorría los *sitios de ambos extremos*. El *resultado meramente negativo* es la extinción de las determinaciones-de-forma cualitativas dentro del silogismo meramente cuantitativo, matemático. Mas lo que de verdad está presente es el *resultado, positivo*, de que la mediación no acontece por una determinidad-de-forma cualitativa, *singular* [aislada], sino por la *identidad concreta* de las determinidades mismas. El defecto y el formalismo de las tres figuras consideradas de silogismos consiste, justamente, en que era una tal determinidad singular la que debía constituir el término medio en ellos.— La mediación se ha determinado, por tanto, como indiferencia de las determinaciones-de-forma inmediatas o abstractas, y como *reflexión* positiva de la una dentro de la otra. El silogismo inmediato del estar ha pasado, con ello, al *silogismo de reflexión*.

Observación
[Título en la Tabla de Contenido: El modo habitual de ver el silogismo.]

Dentro de la exposición aquí ofrecida de la naturaleza del silogismo y de sus diversas formas, se ha atendido también de paso a aquello que, dentro de la consideración y tratamiento habituales de los silogismos, constituye el interés capital, a saber: el modo en que pueda ser hecho dentro de cada figura un silogismo correcto; sin embargo, se ha indicado al respecto sólo el momento capital, pasando por alto los casos y complicaciones que surgen cuando la diferencia de juicios positivos y negativos viene a juntarse con la determinación cuantitativa, y especialmente la de particularidad.— Aún hallarán aquí su lugar algunas observaciones sobre el modo habitual de ver y tratar el silogismo den-

tro de la lógica.— Es notorio que esta doctrina fue hasta tal punto minuciosamente configurada que sus sedicentes sutilezas han llegado a suscitar universal fastidio y repulsa. Al hacer valer en todos los aspectos del cultivo del espíritu al entendimiento natural frente a las insustanciales formas de reflexión, éste se volvió también en contra de esa artificiosa noticia de las formas de razón, opinando que podía prescindir de tal ciencia en razón de que él ejecutaba ya por naturaleza, de suyo y sin particular aprendizaje, las operaciones singulares del pensar allí caracterizadas. Si condición del pensar racional fuera el laborioso estudio de las fórmulas silogísticas, el hombre se las vería de hecho tan mal como se las habría visto (según se ha hecho notar ya en el Prólogo) si no pudiera andar ni digerir sin haber estudiado anatomía y fisiología. Así como bien puede ser de provecho el estudio de estas ciencias para el comporta-
[107] miento dietético, así habrá que adscribir también al | estudio de las formas de razón, sin duda, un influjo aún más importante sobre la rectitud del pensar; mas sin entrar aquí en este aspecto, que atañe a la formación del pensar subjetivo, y por consiguiente en puridad, a la pedagogía, será necesario admitir que el estudio cuyo objeto son los tipos de operación y leyes de la razón tiene que ser, en y para sí, del más grande interés: a lo menos, no más pequeño que el tener noticia de las leyes de la naturaleza y de las particulares configuraciones de la misma. Si no se tiene en poca monta el haber hallado sesenta y tantas especies de papagayos, ciento treinta y siete especies de verónicas, y demás, con mucho menos motivo deberá tenerse en poco el haber descubierto las formas de razón; ¿no es una figura silogística algo infinitamente superior a una especie de papagayos o de verónicas?

De ahí que, por más que despreciar el tener noticia de las formas de razón en general haya de ser visto, ni más ni menos, como rústica incultura, en igual medida haya que admitir que la exposición habitual del silogismo y de sus particulares configuraciones no es un conocimiento *racional*, y que la sabiduría silogística se ha ganado por su futilidad el escaso aprecio experimentado. Su defecto consiste en que se aferra sin más a la *forma-de-entendimiento* del silogismo, de acuerdo con la cual vienen tomadas las determinaciones-del-concepto como determinaciones *abstractas* formales. Mantenerlas firmemente como cualidades abstractas es tanto más inconsecuente cuanto que, dentro del silogismo, las *referencias* de las mismas constituyen lo esencial, y la inherencia y subsunción contienen ya el hecho de que lo singular, dado que en él inhiere lo universal, es él mismo universal, y que lo universal, dado que subsume lo singular, es él mismo singular, y que, visto de más cerca, el silogismo pone expresamente justo esta *unidad* como *término medio*, siendo su determinación precisamente la *mediación*; esto

es: que las determinaciones del concepto no tienen ya por basamento –como dentro del juicio– su exterioridad mutua, sino más bien su unidad.– Con ello se enuncia, a través del concepto de silogismo, la imperfección del silogismo formal, [debida a que] dentro de él debe ser mantenido firmemente el término medio, mas no como unidad de extremos, sino como una formal determinación abstracta, cualitativamente diversa de ellos.– Que la consideración se haga aún más vacía de contenido se debe también a que tales referencias o juicios, en los que hasta las determinaciones formales vienen a dar igual, como pasa dentro de los juicios negativo y particular –acercándose por consiguiente a proposiciones–, son tomados encima como relaciones perfectas.– Ahora bien, cuando en general se hace valer la forma cualitativa E – B – A como algo último y absoluto, cae entonces enteramente por tierra la consideración dialéctica del silogismo, y los otros silogismos no son ya, por ende, considerados como variaciones necesarias de aquella forma, sino como especies.– Para el caso, da igual que el primer silogismo formal venga él mismo considerado tan sólo como una | especie, junto a los restantes, o bien como género y a la [108] vez especie, cosa que acontece cuando los restantes silogismos vienen retrotraídos al primero. Aunque no acontezca expresamente esta reducción, el fundamento sigue siendo siempre la misma relación formal de la subsunción exterior, expresada por la primera figura.

Este silogismo formal estriba en la contradicción de que el término medio deba ser la unidad determinada de los extremos, pero no como esta unidad, sino como una determinación cualitativamente diversa de aquéllos, cuya unidad debiera ser él. Dado que el silogismo es esta contradicción, es en él mismo dialéctico. Su movimiento dialéctico expone al silogismo dentro de los momentos completos del concepto, a saber, que no sólo se trata de aquella relación de subsunción, o sea la particularidad, sino que en igual medida, y esencialmente, la unidad negativa y la universalidad son momentos de la concatenación silogística. En la medida en que cada uno de ellos es, para sí, justamente sólo un momento unilateral de la particularidad, así también son términos medios imperfectos, mientras que, al mismo tiempo, constituyen las determinaciones desarrolladas de la misma; el entero recorrido por las tres figuras expone sucesivamente al término medio dentro de cada una de estas determinaciones, y el resultado verdadero que de allí brota es que el término medio no es una determinación singular, sino la totalidad de las mismas.

De ahí que el defecto del silogismo formal se deba, no a la forma del silogismo, que es más bien la forma de la racionalidad, sino a que ella esté sólo como forma abstracta y, por consiguiente, carente de concepto. Se ha mostrado que la determinación abstracta, en virtud de su abstracta referencia a

sí, puede ser considerada precisamente en la misma medida como contenido; en este sentido, lo único que el silogismo formal da de sí es el que sólo a partir de este terminus medius se siga o no una referencia de un sujeto a un predicado. De nada sirve haber probado una proposición mediante un silogismo tal; en virtud de la determinidad abstracta del medius terminus, que es una cualidad carente de concepto, bien pueden darse otros tantos medios terminos[96] de los que inferir lo contrario, así como cabe a su vez derivar también del mismo medius terminus, mediante silogismos ulteriores, predicados contrapuestos.— Además de no dar el silogismo formal mucho de sí, es también algo muy simple; las muchas reglas inventadas son cargantes ya por el hecho de contrastar tanto con la simple naturaleza de la Cosa, amén de serlo también por referirse a casos en que el contenido-determinado del silogismo, por la determinación exterior de forma —especialmente, de particularidad— y sobre todo en la medida en que aquélla tenga que ser tomada al efecto en sentido comprehensivo, resulta plenamente disminuido, e igualmente porque, según la forma, no vienen a darse aquí más que resultados enteramente faltos de enjundia.— El aspecto más justo e importante del descrédito en que la silogística ha caído es, empero, que ella sea una ocupación tan ampliamente
[109] carente de concepto, | con un objeto cuyo único contenido es el concepto mismo.— Las abundantes reglas silogísticas recuerdan el proceder de los maestros en cálculo, que dan igualmente una multitud de reglas sobre las operaciones aritméticas, reglas que presuponen todas ellas que no se tiene el concepto de la operación.— Mas los números son una estofa carente de concepto, y la operación del cálculo un comprender o separar exterior, un proceder mecánico, de modo pues que han sido inventadas máquinas calculadoras que cumplimentan estas operaciones; lo más rudo y estridente se da, en cambio, cuando las determinaciones-de-forma del silogismo, que son conceptos, vienen a ser tratadas como una estofa carente de concepto.

El punto más extremo de esta adopción, carente de concepto, de las determinaciones conceptuales del silogismo están seguramente en la sujeción leibniziana (**Opp. Tom. II, P.I.**) del silogismo al cálculo combinatorio, echando gracias al mismo la cuenta del número posible de posiciones del silogismo, con respecto primero a las diferencias entre juicios positivos y negativos, y luego entre universales, particulares, indeterminados y singulares; de entre tales combinaciones se encuentran posibles 2048, de las que, excluyendo

96 *Medios Terminos* (siguiendo la flexión latina, en acus. plural; sin embargo, Hegel no se cuida de flexionar el caso en latín cuando se trata del singular: *Medius Terminus*).

las inutilizables, quedan de resto 24 figuras utilizables.– Leibniz da mucho valor a lo ventajoso del análisis combinatorio para encontrar, no sólo las formas del silogismo, sino también las combinaciones de otros conceptos. La operación por la que se halla esto es la misma que aquella por la que se calculan cuántas combinaciones de letras admite un alfabeto, cuántas tiradas son posibles en un juego de dados, cuántos juegos lo son con el cinquillo[97], etc. Por tanto, se hallan aquí, puestas en una sola clase, las determinaciones del silogismo, los puntos de los dados y las cartas del cinquillo, tomando lo racional como cosa muerta y carente de concepto y dando de lado a lo peculiar del concepto y de sus determinaciones, a saber: referirse [unas a otras] como entidades[98] espirituales y, en virtud de esta referencia, asumir sin determinación inmediata.– Esta aplicación leibniziana del cálculo combinatorio al silogismo y a la combinación de otros conceptos no se diferenciaba del malfamado arte luliano sino en que era más metódica por el lado del valor numérico, viniendo a ser por lo demás su igual en falta de sentido.– A ello se juntaba un pensamiento caro a Leibniz que él abrazó de joven y que, a pesar de la inmadurez e irrelevancia del mismo, no abandonó tampoco más tarde: una característica universal de los conceptos –un lenguaje de signos en el que exponer cada concepto, según sea éste una referencia a partir de otros, o a otros se respecte–; como si en la combinación racional, que es esencialmente dialéctica, un contenido siguiera conservando las mismas determinaciones que cuando está fijado de por sí.

|El cálculo de Ploucquet ha escogido sin duda el procedimiento más consecuente para que, por su medio, sea la relación silogística susceptible de venir sometida al cálculo. Se basa en hacer abstracción, dentro del juicio, de la diferencia-de-relación, [o sea] de la diferencia de singularidad, particularidad y universalidad, manteniendo firme la identidad abstracta del sujeto y del predicado, por cuyo medio están en igualdad matemática: una referencia que hace del silogizar una formación de proposiciones plenamente vacía de contenido genuino, y tautológica.– En la proposición: la rosa es roja, se dice que el predicado no debe significar lo rojo universal, sino sólo el determinado rojo de la rosa; en la proposición: todos los cristianos son hombres, el predicado debe significar: sólo aquellos hombres que son cristianos; de ésta, y de la proposición: los judíos no son cristianos, se infiere luego la conclusión que hizo que este cálculo silogístico no encontrara buena [110]

97 *L'hombre-Charte*.
98 *Wesen*, en plural.

recomendación por parte de Mendelssohn: Luego los judíos no son hombres (a saber, no son los hombres que los cristianos son).– Ploucquet indica, como consecuencia de su invención: **posse etiam rudes mechanice totam logicam doceri, uti pueri arithmeticam docentur, ita quidem, ut nulla formidine in ratiociniis suis errandi torqueri, vel fallaciis circumveniri possint, si in calculo non errant**[99]. Esta recomendación, según la cual la lógica toda podría ser enseñada mecánicamente a los incultos, gracias al cálculo, es desde luego lo peor que decirse pueda de una invención concerniente a la exposición de la ciencia lógica.

B.
El silogismo de reflexión

El recorrido del silogismo cualitativo ha asumido lo abstracto de las determinaciones del mismo; el terminus se ha puesto, gracias a ello, como una determinación tal que, dentro de ella, parece también la otra. Aparte de los términos abstractos, está también presente dentro del silogismo la referencia entre los mismos y, dentro de la proposición conclusiva, aquélla está puesta como una referencia mediada y necesaria; por consiguiente, cada determinidad no está en verdad como un determinidad singular de por sí, sino puesta como referencia de las otras, como determinidad concreta.

El término medio era la particularidad abstracta; de por sí, una determinidad simple, y término medio sólo exterior y relativamente, frente a los extremos subsistente de suyo. Desde ahora, está puesto como la totalidad de determinaciones; es, así, la unidad puesta de los extremos; pero por lo pronto es la unidad de reflexión, que él engloba dentro de sí: un englobar que, en cuanto primera asunción de la inmediatez y primera referencia de las determinaciones, no es aún la identidad absoluta del concepto.

[111] | Los extremos son las determinaciones del juicio de reflexión; propiamente, singularidad y universalidad, como determinación de relación; o sea, una reflexión que comprende dentro de sí lo multiforme variado. Pero el sujeto singular contiene también, como se ha señalado en el caso del juicio de reflexión, aparte de la mera singularidad –que pertenece a la forma–, la determinidad, como universalidad sencillamente reflexionada dentro de sí,

99 «Aun los rústicos pueden ser mecánicamente instruidos en la lógica toda, igual que lo son los niños en la aritmética, de manera que no puedan venir a atormentarse por ningún temor a errar ni caer en falacias, con tal de que no yerren en el cálculo».

como presupuesta, es decir aceptada aquí todavía de modo inmediato: género.

De esta determinidad de los extremos, que pertenece al transcurso de la determinación del juicio, se da como resultado el contenido próximo del término medio, que es lo que esencialmente importa en el caso del silogismo, dado que es él el que lo diferencia del juicio. El [término medio] contiene: 1) la singularidad, 2) pero ampliada a universalidad, en el sentido de todos, 3) la universalidad que se halla de fundamento, que unifica sencillamente dentro de sí singularidad y universalidad abstracta: el género.– El silogismo de reflexión tiene de esta manera, por vez primera, la determinidad propia de la forma, en cuanto que el término medio está puesto como totalidad de determinaciones; el silogismo inmediato es, frente a él, indeterminado, en virtud de que el término medio es primero, todavía, la particularidad abstracta, dentro de la cual no están puestos todavía los momentos de su concepto.– Este primer silogismo de reflexión puede ser denominado el silogismo de la suma total.

a. Silogismo de la suma total

1. El silogismo de la suma total es el silogismo-del-entendimiento en su perfección, pero todavía no es más que eso. Es verdad que es un requisito esencial para el concepto el que, dentro del silogismo, el término medio no sea particularidad abstracta, sino que esté desarrollado dentro de sus momentos y, por ende, como concreto; sólo que la forma de la suma total comprende por lo pronto a lo singular solamente dentro de la universalidad; y a la inversa, mantiene todavía, dentro de la universalidad, a lo singular como cosa inmediatamente consistente de por sí. La negación de la inmediatez de las determinaciones, que era el resultado del silogismo del estar, es solamente la primera negación, aún no la negación de la negación, o reflexión absoluta dentro de sí. Las determinaciones están todavía situadas, por consiguiente, como fundamento de aquella universalidad de reflexión que engloba dentro de sí a las determinaciones singulares: o sea, la suma total no es aún la universalidad del concepto, sino la [generalidad] externa de la reflexión.

Si el silogismo del estar era contingente, ello se debía a que el medius terminus del mismo, en cuanto determinidad singular del sujeto concreto, admite una multitud indeterminable de tales mediorum terminorum, con lo que el sujeto podría estar concatenado silogísticamente con predicados indeterminablemente distintos y con otros contrapuestos. Pero en cuanto que, desde ahora, el término medio contiene la singularidad, y | gracias a ello es él mismo [112]

concreto, por su medio cabe enlazar entonces con el sujeto solamente un predicado, que le conviene como a un sujeto concreto.— Si p.e., del terminus medius *verde* debiera concluirse que un cuadro es agradable, porque lo verde es agradable a los ojos; o que un poema, un edificio, etc. es bello por poseer *regularidad*, el cuadro, etc. podría ser entonces, a pesar de ello, feo en virtud de otras determinaciones, a partir de las cuales cabría inferir este último predicado. Por el contrario, cuando el terminus medius tiene la determinación de la *suma total*, contiene lo verde, la regularidad [etc.] como *un concreto* que, precisamente por ello, no es la abstracción de algo meramente verde, conforme a regla, etc.; ahora cabe enlazar con este *concreto* sólo predicados que se adecuen a la *totalidad del concreto*.— En el juicio: *Lo verde, o lo conforme a regla, es agradable*, el sujeto no es más que la abstracción de verde y regularidad; en la proposición: *Todo lo verde, o todo lo conforme a regla, es agradable*, el sujeto es en cambio todos los objetos concretos, efectivamente reales, ya sean verdes o regulares, tomados por tanto *como concretos* con *todas sus propiedades*, que siguen teniendo aparte del verde o de la regularidad.

2. Esta perfección-de-reflexión del silogismo hace de él empero, justamente por ello, un mero trampantojo. El terminus medius tiene la determinidad: *todos*; en la mayor, a éstos les conviene *inmediatamente* el predicado, que viene a ser concatenado con el sujeto. Pero *todos son todos los singulares*; allí tiene ya por tanto, inmediatamente, el sujeto singular ese predicado, *sin obtenerlo sola y primeramente por el silogismo*.— O bien, el sujeto obtiene por la proposición conclusiva un predicado, a modo de consecuencia; pero la mayor contiene ya dentro de sí esta proposición conclusiva; *la mayor no es, por tanto, correcta de por sí*, o sea no es un juicio inmediato, presupuesto, sino que *presupone ya de suyo* la *proposición conclusiva*, cuyo fundamento debería ser.— En el silogismo perfecto favorito:

Todos los hombres son mortales,
Ahora bien, Cayo es un hombre,
ergo Cayo es mortal,

la mayor es correcta solamente por y en la medida en que la *proposición conclusiva* sea *correcta*; si, por caso, Cayo no fuera mortal, la mayor no sería entonces correcta. La proposición que debiera hacerse conclusión tiene que ser ya, inmediatamente, correcta de por sí, porque de lo contrario no podría englobar la mayor a todos los singulares; la pregunta de si esa proposición conclusiva misma no será una *instancia* contra la mayor es *previa* a que la mayor pueda valer como correcta.

3. En el caso del silogismo del estar, a partir del concepto de silogismo se dio como resultado el que las premisas, en cuanto *inmediatas*, contradecían a la proposición conclusiva, o sea a la *mediación* exigida por el concepto de silogismo, y el que, por consiguiente, el primer silogismo | presuponía [113] otros y, a la inversa, estos otros le presuponían a él. Dentro del silogismo de reflexión, lo puesto en él es: que la mayor presupone su proposición conclusiva, en cuanto que aquélla contiene el enlace de lo singular con un predicado, enlace que debiera ser primero, justamente, proposición conclusiva.

Por tanto, lo de hecho presente puede ser, por lo pronto, expresado así: que el silogismo de reflexión es solamente una vacía *apariencia* exterior *del silogizar*; que, por ende, la esencia de este silogizar descansa en la *singularidad* subjetiva, que constituye aquí con ello el término medio, y que hay que poner como tal: singularidad que oficia como tal, y que sólo exteriormente tiene en ella la universalidad.— O bien, según el contenido, más cercano, del silogismo de reflexión, se mostró que lo singular se halla en[100] referencia *inmediata* a su predicado, no en una inferida, y que la mayor —el enlace de un particular con un universal o, con más precisión, de un universal formal— está mediada con un universal en sí gracias a la referencia de la singularidad, presente dentro de aquél: [o sea] de la singularidad en cuanto suma total. Pero esto es el *silogismo de la inducción*.

b. *Silogismo de la inducción*

1. El silogismo de la suma total se halla bajo el esquema de la primera figura: E B A; el silogismo de la inducción, bajo el de la segunda: A E B, dado que tiene de nuevo a la singularidad por término medio; no la singularidad *abstracta*, sino como *completa*, o sea, puesta con la determinación a ella contrapuesta, la universalidad.— *Uno* de los *extremos* es un predicado cualquiera, común a todos estos singulares; su referencia a ellos constituye las premisas inmediatas, una de las cuales debía, dentro del silogismo precedente, ser la proposición conclusiva.— El *otro extremo* puede ser el *género* inmediato, tal como se presenta dentro del término medio del silogismo anterior, o dentro del sujeto del juicio universal[101], y que está agotado dentro de la suma global de los singulares del término medio o, también, de las especies de éste. El silogismo tiene, según esto, la figura:

100 *in* (vertido en este caso y en el siguiente por «en»).
101 *universellen* (según la terminología formalizante de la lógica habitual, *versus allgemein*).

e
e
A– –B
e
e,
al
infinito.

2. La segunda figura del silogismo formal: A–E–B, no correspondía al esquema porque, dentro de una de las premisas: E, que constituye el término
[114] medio, no era | subsumente o predicado. Dentro de la inducción se ha superado este defecto; el término medio es aquí: todos los singulares; la proposición: A– E, que contiene como sujeto a lo universal objetivo o género como relegado a extremo, tiene un predicado que es, al menos, de igual extensión que él, con lo que, para la reflexión externa, es idéntico a él. El león, elefante, etc. constituyen el género de los animales cuadrúpedos; la diferencia, a saber que el mismo contenido está puesto una vez dentro de la singularidad y otra dentro de la universalidad es, con esto, una mera determinación-de-forma, que da igual: un dar igual que es el resultado, puesto dentro del silogismo de reflexión, del silogismo formal, y que aquí lo está en virtud de la igualdad de extensión.

De ahí que la inducción no sea el silogismo de la mera percepción o del contingente estar –como la segunda figura, a él correspondiente–, sino silogismo de la experiencia: de la subjetiva comprehensión de los singulares dentro del género, y de la concatenación silogística del género con una determinidad universal, porque se la encuentra dentro de todos los singulares. Tiene, también, la significación objetiva de que el género inmediato se determina por medio de la totalidad de la singularidad hasta llegar a una propiedad general[102], teniendo el género su estar ahí dentro de una nota o relación general.– Sólo que la significación objetiva de este silogismo, como la de los otros es sola y primeramente el concepto interno del género, cosa aún no puesta aquí.

3. La inducción es más bien, todavía, esencialmente un silogismo subjetivo. El término medio son los singulares dentro de su inmediatez, siendo la comprehensión de los mismos dentro del género por medio de la suma total una reflexión exterior. Por mor de la consistente inmediatez de los sin-

102 En este caso y en el siguiente vierto el adj. *allgemein* por «general», dado que se trata de una fallida universalidad, tan sólo empírica y sin significación *objective*, como se precisa inmediatamente después.

gulares, y de la *exterioridad* que de ello se sigue, la universalidad es sólo completud o, más bien, sigue siendo una *tarea*.– De ahí que, de nuevo, venga a comparecer en ella el *progreso* a la mala infinitud; la *singularidad* debe venir puesta como *idéntica* a la *universalidad* pero, en cuanto que los *singulares* están, precisamente en la misma medida, puestos como *inmediatos*, esa unidad sigue siendo entonces, tan sólo, un perenne *deber ser*: es una unidad de *igualdad*; los que deben ser idénticos *no* deben, al mismo tiempo, serlo. Sólo prosiguiendo al *infinito* constituyen los a, b, c, d, e el género y entregan la experiencia cabal. En esta medida, la *proposición conclusiva* de la inducción sigue siendo *problemática*.

Mas dado que la inducción expresa que la percepción, para llegar a ser experiencia, *debe* venir progresivamente puesta *al infinito*, eso presupone que el género esté, silogísticamante, *en y para sí* concatenado con su determinidad. Con ello, lo que propiamente presupone es que su proposición conclusiva es más bien una cosa inmediata, igual que el silogismo de la suma total presupone para una de sus premisas la proposición conclusiva.– Una experiencia basada en la inducción viene aceptada como válida *aun cuando* la percepción *no* esté *acabada*, como convendría; | pero sólo en la medida [115] en que la experiencia sea verdadera *en y para sí* cabe aceptar que no pueda resultar ninguna *instancia contra* ella. El silogismo por inducción se funda por consiguiente, bien es verdad, en una inmediatez, mas no en aquélla en que debiera fundarse: en la inmediatez *de lo ente* [, propia] de la *singularidad*, sino *en la que es en y para sí*, en la *universal*.– La determinación fundamental de la inducción estriba en que ella sea un silogismo; pero si la singularidad viene tomada como esencial y la universalidad sólo como determinación exterior del término medio, caería entonces el término medio en dos partes, desligadas una de otra, y no se presentaría ningún silogismo; esta exterioridad pertenece más bien a los extremos. La *singularidad* sólo puede ser término medio *en cuanto inmediatamente idéntica* a la *universalidad*; tal universalidad es propiamente la universalidad *objetiva, el género*.– Ello puede venir considerado también así: la universalidad está en la determinación de la singularidad, la cual está *exterior pero esencialmente* a la base del término medio de la inducción; un *exterior* tal es inmediatamente, en igual medida, su contrario: lo *interior*.– La verdad del silogismo de la inducción es, por consiguiente, un silogismo tal que tiene por término medio una singularidad que, de inmediato, es *en sí misma* universalidad: *el silogismo de la analogía*.

c. El silogismo de la analogía

1. Este silogismo tiene por esquema abstracto la tercera figura del silogismo inmediato E – A – B. Pero su término medio no es ya una cualidad singular cualquiera, sino una universalidad que es la reflexión-dentro-de-sí de un concreto, siendo por tanto la naturaleza del mismo; y a la inversa, por el hecho de ser la universalidad, pero como de un concreto, es al mismo tiempo, en sí misma, esto concreto.– Por tanto, aquí el término medio es un singular, pero [lo es] de acuerdo a su naturaleza universal; además, hay otro singular de extremo, que tiene con aquél la misma naturaleza universal. P.e.:

La tierra tiene habitantes
La luna es una tierra,
Luego la luna tiene habitantes.

2. La analogía es tanto más superficial cuanto más sea el universal –dentro del cual se aúnan ambos singulares, y según el cual viene a ser el uno predicado del otro– una mera cualidad o, si se toma subjetivamente a la cualidad, una u otra nota; [o sea] cuando la identidad de ambos viene a ser tomada como una mera semejanza. Pero dentro de la lógica no debiera ser alegada en modo alguno una tal superficialidad, a la cual es llevada una forma de entendimiento o de razón cuando se la degrada a la esfera de la mera representa-
[116] ción.– | Tampoco es de recibo presentar la mayor de este silogismo como rezando así: Lo que es semejante a un Objeto en algunas notas le es semejante también en otras. De esta manera, la forma del silogismo viene expresada bajo la figura de un contenido, mientras que aquello que ha de llamarse propiamente tal contenido, el empírico, viene a ser desplazado en conjunto a la premisa menor. Así, la entera forma, p.e. del primer silogismo, podría también venir expresada como su mayor: Lo que está subsumido bajo otro al que le es inherente un tercero, le es también inherente a él ese tercero; Ahora bien, etc. Pero cuando se trata del silogismo mismo, no es el contenido empírico lo que importa, y convertir su forma propia en el contenido de una [premisa] mayor es cosa indiferente, como indiferente seria tomar al respecto cualquier otro contenido empírico. Mas en la medida en que, en el caso del silogismo de analogía, no deba importar ese contenido –el cual no contiene sino la forma que le es peculiar al silogismo–, tampoco importaría ello entonces en el caso del primer silogismo, y precisamente en la misma medida; es decir, no importaría aquello que convierte al silogismo en silogismo.– Lo que importa es, siempre, la forma del silogismo, ya tenga él a ésta

misma o alguna otra cosa por contenido empírico suyo.– Así, el silogismo de analogía es una forma peculiar, y es motivo enteramente vano el no querer verlo como una forma tal por el hecho de que su forma pudiera ser convertida en contenido o materia de una premisa mayor; pero la materia no atañe a lo Lógico.– Lo que en el caso del silogismo de analogía, y en cierto modo también en el de inducción, puede haber desviado hacia este pensamiento estriba en que, dentro de ellos, el término medio y también los extremos están más determinados que dentro del silogismo meramente formal; y por consiguiente, la determinación-de-forma, por no ser ya simple ni abstracta, tiene que aparecer también como determinación-de-contenido. Pero esto, que la forma se determine a ser contenido, es en primer lugar proceder necesario de lo formal, y concierne, por consiguiente, esencialmente a la naturaleza del silogismo; por consiguiente empero, y en segundo lugar, semejante determinación-de-contenido no puede ser vista como una determinación tal que fuera otro contenido empírico y del que se hiciera abstracción.

Cuando se considera la forma del silogismo de analogía dentro de esa expresión de su premisa mayor: que si dos objetos coinciden en una o también en algunas propiedades, también le conviene al uno una propiedad ulterior que el otro tenga, puede parecer entonces que este silogismo contenga cuatro determinaciones, la **quaternionem terminorum**: una circunstancia que conllevaría la dificultad de llevar la analogía a la forma de un silogismo formal. Hay dos singulares, en tercer lugar una propiedad inmediatamente aceptada como común, y en cuarto lugar la otra propiedad, que uno de los singulares tiene inmediatamente, pero que el otro | obtiene por vez primera mediante el silogismo.– Ello se debe a que, como ya ha resultado, dentro del silogismo analógico está puesto el término medio como singularidad, pero también, e inmediatamente, como la verdadera universalidad suya.– Dentro de la inducción, el término medio es, fuera de los dos extremos, una indeterminable multitud de singulares; de ahí que dentro de este silogismo debiera venir enumerada una multitud infinita de términos.– Dentro del silogismo de la suma total está la universalidad en el término medio, al principio, solamente como exterior determinación-de-forma de la suma total; por contra, dentro del silogismo de analogía lo está como universalidad esencial. En el ejemplo anterior, el medius terminus es: la tierra, tomada como una cosa concreta que, según su verdad, es tanto una naturaleza universal o género como, precisamente en la misma medida, un singular. [117]

Por este lado, la **quaternio terminorum** no haría de la analogía un silogismo imperfecto. Pero viene a convertirlo en tal desde otro respecto; pues,

aun cuando sea verdad que uno de los sujetos tiene la misma naturaleza universal que el otro, queda sin determinar si a uno de ellos le conviene la determinidad, inferida también para el otro, por virtud de su naturaleza o por virtud de su particularidad; o sea, si la tierra, p.e. tiene habitantes como cuerpo celeste en general, o sólo como este cuerpo celeste particular.— En la medida en que singularidad y universalidad están unificadas inmediatamente dentro del término medio del silogismo, la analogía es, aún, un silogismo de reflexión. Por mor de esta inmediatez, está presente aún la exterioridad de la unidad-de-reflexión; sólo en sí es lo singular el género, sin estar puesto dentro de esta negatividad, por cuyo medio se daría su determinidad como la determinidad propia del género. Por eso, el predicado que conviene al singular del término medio no es ya, tampoco, predicado del otro singular, aun cuando estos dos pertenezcan a idéntico género.

3. E—B (la luna tiene habitantes) es la proposición conclusiva; pero una de las premisas (la tierra tiene habitantes) es, justamente, un tal E—B; en la medida en que E—B deba ser una proposición conclusiva, se halla allí la exigencia de que también aquella premisa sea una proposición tal. Este silogismo es entonces dentro de sí mismo la propia exigencia de ir contra la inmediatez que él contiene; o sea, presupone su proposición conclusiva. Un silogismo del estar tiene su presuposición en los otros silogismos del estar; en el caso de los que acaban de ser considerados, si esa presuposición ha ingresado dentro de ellos es porque son silogismos de la reflexión. Así pues, en cuanto que el silogismo de analogía exige su propia mediación frente a la inmediatez con la que esa su mediación está afectada, lo que el silogismo exige entonces que se suprima es el momento de la singularidad. Sigue dándose así para el término medio lo universal objetivo, el género, purificado de la inmediatez.— Dentro del silogismo de analogía, el género era momento del término medio, sólo que como presuposición inmediata; pero al ser el silogismo mismo el que exige la supresión[103] de la inmediatez presupuesta, lo que está puesto aquí entonces, y ya no de manera inmediata, la negación de la singu-
[118] laridad y, por tanto, lo universal.— El silogismo de reflexión | contenía, al pronto, la primera negación de la inmediatez; ahora ha entrado ya la segunda negación y, por ende, la universalidad-de-reflexión exterior es determinada [o destinada] a ser en y para sí.— Considerado desde el lado positivo, la proposición conclusiva se muestra idéntica a la premisa; la mediación ha coincidido con su presuposición; hay, con ello, una identidad de la universalidad-de-reflexión, por cuyo medio ha venido a ser ésta una universalidad más alta.

103 *Aufhebung*.

Si vemos en su conjunto el curso de los silogismos de reflexión, se aprecia entonces que la mediación es, en general, la unidad puesta o concreta de las determinaciones-de-forma de los extremos; la reflexión consiste en este poner una determinación dentro de la otra; lo que media es, así, la suma total. Pero como fundamento esencial de la misma se muestra la singularidad; y la universalidad, sólo como determinación exterior en ella, como completud. La universalidad le es, empero, esencial a lo singular para que él sea el término medio concatenante; de ahí que haya que tomarlo como universal que es en sí. Pero no está unificado con ella de esta manera meramente positiva, sino que está asumido dentro de ella, siendo momento negativo; lo universal, lo que es en y para sí, es entonces el género puesto, y lo singular como inmediato es más bien la exterioridad de aquél, o sea, es extremo.— El silogismo de reflexión se halla en general comprendido bajo el esquema B—E—A; lo singular es allí todavía, como tal, determinación esencial del término medio; pero, en cuanto que la inmediatez de lo singular se ha asumido y está determinado el término medio como universalidad que es en y para sí, el silogismo ha entrado entonces bajo el esquema formal: E—A—B; y el silogismo de reflexión ha pasado al silogismo de la necesidad.

C.
El silogismo de la necesidad

Lo mediador se ha determinado, desde ahora: 1) como simple universalidad determinada, igual que la particularidad dentro del silogismo del estar; pero 2) como universalidad objetiva, es decir, conteniendo la entera determinidad de los extremos diferenciados, al igual que la suma total del silogismo de reflexión; una universalidad plena pero simple: la naturaleza universal de la Cosa, el género.

Este silogismo está lleno de contenido, porque el abstracto término medio del silogismo del estar se ha puesto como diferencia determinada, igual que está de término medio del silogismo-de-reflexión; pero esta diferencia se ha reflexionado, de nuevo, dentro de la identidad simple.— Este silogismo es, por consiguiente, silogismo de la necesidad, dado que su término medio no tiene ningún contenido inmediato venido de otra parte, sino que es la reflexión dentro de sí de la determinidad | de los [119]
extremos. Estos tienen en el término medio su identidad interna, cuyas determinaciones-de-contenido son las determinaciones-de-forma de los extremos.— Con esto, aquello por lo cual se diferencian los términos está como

forma exterior e inesencial; y ellos están como momentos de un estar necesario.

Por lo pronto, este silogismo es el inmediato y, en esta medida, es tan formal que la conexión de los términos es la naturaleza esencial, en cuanto contenido, y éste se da en los términos diferenciados, sólo que de forma diversa, mientras que los extremos están de por sí, como no siendo sino una consistencia inesencial.– La realización de este silogismo lo ha de determinar, entonces, de tal modo que los extremos vengan puestos igualmente como esta totalidad que es, por lo pronto, el término medio, y que la necesidad de la referencia, que por lo pronto es sólo el contenido sustancial, sea una referencia de la forma puesta.

a. El silogismo categórico

1. El silogismo categórico tiene al juicio categórico como una de sus premisas, o como las dos.– Con este silogismo, como con el juicio, se enlaza aquí la determinada significación de que el término medio suyo es la universalidad objetiva. De manera superficial, viene a ser tomado también el silogismo categórico como no siendo más que un mero silogismo de inherencia.

El silogismo categórico es, según su significación plena de contenido genuino, el primer silogismo de la necesidad, en donde un sujeto viene silogisticamente concatenado con un predicado mediante su sustancia.– Pero la sustancia, elevada a la esfera del concepto, es lo universal, puesto para ser en y para sí de modo que la sustancia no tenga, como [tiene en cambio] dentro de la relación que le es peculiar, la accidentalidad por forma, por manera de ser, sino la determinación-del-concepto. Sus diferencias son, por consiguiente, los extremos del silogismo y, determinadamente, la universalidad y la singularidad. Aquélla es, frente al género, que es el *término medio* determinado más precisamente, universalidad abstracta o determinidad universal: la accidentalidad de la sustancia está comprendida dentro de la determinidad simple, que es empero su diferencia esencial, la diferencia específica.– La singularidad es, empero, lo realmente efectivo; en sí, la unidad concreta del género y de la determinidad; pero aquí –al tratarse del silogismo inmediato– es por lo pronto singularidad inmediata, la accidentalidad, comprendida dentro de la forma del consistir que es para sí.– La referencia de este extremo al término medio constituye un juicio categórico; pero en esta medida, también el otro extremo expresa, según la determinación indicada, la diferencia específica del género o su principio determinado, de modo que también esta otra premisa es categórica.

| 2) Por lo pronto, al ser el primer silogismo, y por ende inmediato, de la necesidad, este silogismo se halla bajo el esquema del primer silogismo formal, E–B–A.– Pero, dado que el término medio es la naturaleza esencial de lo singular, y no una cualquiera de las determinidades o propiedades del mismo, ni tampoco es el extremo de la universalidad un universal abstracto cualquiera, ni menos tan sólo una cualidad singular, sino la determinidad universal, lo específico de la diferencia del género, se elimina entonces la contingencia de que el sujeto estuviera concatenado silogisticamente con una cualidad cualquiera sólo por un terminus medius cualquiera.– Con esto, en cuanto que tampoco las referencias de los extremos al término medio tienen aquella inmediatez exterior –como tenían en el silogismo del estar– el requisito de la prueba no interviene en el sentido en que allí tenía lugar, y que llevaba al progreso infinito. [120]

Este silogismo no presupone además –como en el caso de un silogismo de reflexión– para sus premisas su proposición conclusiva; según el contenido sustancial, los términos se hallan entre sí dentro de una referencia idéntica que es en y para sí; está presente una esencia que recorre los tres términos, en la cual son las determinaciones de la singularidad, particularidad y universalidad solamente momentos formales.

En esta medida, el silogismo categórico no es ya, por consiguiente, subjetivo; dentro de esa identidad se inicia la objetividad; el término medio es la identidad, plena de contenido, de sus extremos, contenidos dentro de aquél según la propia subsistencia de suyo de éstos, dado que su subsistencia de suyo es aquella universalidad sustancial, el género. Lo subjetivo del silogismo consiste en la indiferente consistencia de los extremos frente al concepto, o término medio.

3) Pero aún hay en este silogismo esto de subjetivo: que aquella identidad está aún como sustancial, o como contenido; todavía no, al mismo tiempo, como identidad de la forma. Por consiguiente, la identidad del concepto es aún vínculo interno; por ende, en cuanto referencia, sigue siendo necesidad; la universalidad del término medio es identidad maciza, positiva, sin estar precisamente en la misma medida como negatividad de sus extremos.

Vista más de cerca la inmediatez de este silogismo, no puesta aún como lo que ella es en sí, está presente así. Lo propiamente inmediato del silogismo es lo singular. Éste está subsumido bajo su género, entendido como término medio, pero bajo el mismo se hallan aún otros muchos singulares, sin determinar; es por tanto contingente el que, de entre ellos, sólo este singular esté puesto como subsumido.– Sin embargo, esta contingencia

no pertenece por lo demás meramente a la reflexión externa, la cual encuentra casualmente, por comparación con otros, lo singular puesto en el silogismo; allí es más bien lo singular mismo lo que viene referido al término medio, entendido como universalidad objetiva suya; lo singular está puesto como contingente, como una subjetiva realidad efectiva. Por otra
[121] parte, en cuanto que el sujeto es un singular inmediato, contiene | determinaciones no contenidas dentro del término medio, entendido como la naturaleza universal; tiene también, por ende, una existencia indiferente ahí enfrente, determinada de por sí y de contenido peculiar. Con ello tiene también este otro término, a la inversa, una inmediatez indiferente, y existencia diversa de aquél.— La misma relación tiene lugar también entre el término medio y el otro extremo; pues éste tiene igualmente la determinación de inmediatez; por ende, la de un ser contingente, frente a su término medio.

Lo con ello puesto dentro del silogismo categórico son, por una parte, los extremos, en tal relación con el término medio que tienen, en sí, universalidad objetiva o naturaleza subsistente de suyo y, al mismo tiempo, están como inmediatos, siendo por tanto, uno frente a otro, realidades efectivas indiferentes. Pero por otra parte, y precisamente en la misma medida, están determinados como contingentes, o sea que su inmediatez está determinada, como asumida dentro de su identidad. Pero ésta, en virtud de aquella subsistencia de suyo y totalidad de la realidad efectiva, es solamente la identidad formal[104], interna; por ello, el silogismo de la necesidad se ha determinado aquí a ser hipotético.

b. El silogismo hipotético

1. El silogismo hipotético contiene sólo la referencia necesaria, sin la inmediatez de los respectados. Si A es, entonces B es; o sea: el ser de A es también, en la misma medida, el ser de otro, de B; con ello no está dicho aún ni que A es, ni que B es. El silogismo hipotético añade esta inmediatez del ser:

Si A es, entonces B es
Ahora bien, A e s,
Luego B es.

La menor enuncia de por sí el ser inmediato de A.

Pero no es esto sólo lo que ha venido a agregarse al juicio. El silogismo no contiene la referencia de sujeto y predicado como la cópula abstracta, sino

104 *formelle.*

como unidad plena, mediadora. De ahí que no haya que tomar al ser de A como mera inmediatez sino, esencialmente, como término medio del silogismo. Hay que considerar esto más de cerca.

2. Por lo pronto, la referencia del juicio hipotético es la necesidad o identidad sustancial interna cabe la diversidad exterior de la existencia, o sea de la recíproca indiferencia del ser fenoménico[105]; un contenido idéntico, situado interiormente como fundamento. Los dos lados del juicio no están, por consiguiente, como un ser inmediato, sino como un ser mantenido dentro de la necesidad; un ser, por lo tanto, al mismo tiempo asumido, o que se limita a aparecer. Además, se relacionan-y-comportan | como lados del juicio, como universalidad y singularidad; el uno es, por consiguiente, ese contenido como totalidad de condiciones; el otro, como realidad efectiva. Da igual, sin embargo, qué lado sea tomado como universalidad y qué otro como singularidad. En efecto, en la medida en que las condiciones son aún lo interno, lo abstracto de una realidad efectiva, son lo universal, y aquello por cuyo medio han entrado dentro de la realidad efectiva es su estar comprehendidas dentro de una singularidad. A la inversa, las condiciones son una aparición singularizada, dispersa, que dentro de la realidad efectiva gana por vez primera unidad y significación, y un estar generalmente válido[106]. [122]

La relación más precisa que aquí, entre los dos lados, ha sido aceptada como relación de condición a condicionado puede ser tomada también, sin embargo, como causa y efecto, fundamento y consecuencia; esto, aquí, da igual; pero la relación de condición corresponde más precisamente a la referencia presente dentro del juicio y silogismo hipotéticos, en la medida en que la condición está esencialmente como una existencia indiferente, mientras que fundamento y causa son por sí mismos transitivos[107]; la condición es, también, una determinación más universal, en cuanto que ella concibe los dos lados de aquellas relaciones, dado que el efecto, consecuencia, etc. son tanto condición de la causa, del fundamento, como, en la misma medida, lo son éstos de aquéllos.

A es, ahora, el ser que media, en la medida en que es, en primer lugar, una realidad efectiva indiferente, pero, en segundo lugar, es un ser que

105 *erscheinenden* (literalmente: «que aparece»).
106 *allgemeingültiges* (frente a *allgemeines*, el término deja ver una acepción subjetiva; recuérdese que estamos dentro de los silogismos llamados de *modalidad*).
107 *übergehend* (literalmente, «transeúntes», o sea que no se están quietos dentro de sí, sino que pasan el uno al otro).

se asume, en la medida en que en igual medida está como un ser *en sí contingente*. Aquello que traspone [o transfiere] las condiciones a la realidad efectiva de la nueva figura, de la cual son condiciones, es que ellas no son el ser, entendido como lo inmediatamente abstracto, sino el *ser dentro de su concepto*; por lo pronto, el *devenir*; pero, dado que el concepto no es ya el transitar son, más determinantemente, la *singularidad*, en cuanto unidad *negativa* que se respecta a sí.— Las condiciones son un material disperso, que requiere y espera ser consumido; esta *negatividad* es lo que media, la libre unidad del concepto. Ella se determina como *actividad*, dado que este término medio es la contradicción de la *universalidad objetiva*, o de la totalidad del contenido idéntico y de la *inmediatez indiferente*.— Este término medio no es ya, por consiguiente, necesidad meramente interna, sino *necesidad que es*; la universalidad objetiva contiene la referencia a sí misma como *inmediatez simple*, como ser: dentro del silogismo categórico es este momento, por lo pronto, determinación de los extremos; pero, frente a la universalidad objetiva del término medio, se determina como *contingencia* y, por ende, como una cosa sólo *puesta*, y también asumida, esto es, retornada al concepto o al término medio como unidad, un medio que, al estar dentro de su objetividad, también es ahora ser.

[123] | La proposición conclusiva: *Luego B es*, expresa la misma contradicción, a saber: que B es una cosa que es *inmediatamente*, pero que lo es precisamente por medio de otro, o sea que está *mediada*. Según su forma, ella es, por consiguiente, el mismo concepto que el término medio; sólo que lo es como lo *necesario*, diferente de la *necesidad*: dentro de la forma, enteramente superficial, de la singularidad frente a la universalidad. El *contenido* absoluto de A y B es el mismo; son solamente dos nombres diversos del mismo basamento, en favor de la *representación*, en la medida en que ésta se atiene a la aparición de la diversa figura del estar, y distingue entre lo necesario y su necesidad; mas, en la medida en que ésta fuera separada de B, dejaría éste entonces de ser lo necesario. Con ello, está allí presente la identidad de *lo que media* y de *lo mediado*.

3. El silogismo hipotético expone, por lo pronto, la *referencia necesaria* como conexión debida a la *forma* o *unidad negativa*, al igual que el categórico expone por la unidad positiva el *contenido* compacto, la universalidad objetiva. Pero la *necesidad* coincide con lo *necesario*: la *actividad-de-forma* de la trasposición de la realidad efectiva condicionante dentro de la condicionada es *en sí* la unidad dentro de la cual las determinidades de la oposición, precedentemente liberadas hasta ser un indiferente estar, son *asumidas*, con lo que la diferencia de A y B es un

nombre vacío. Ella, la actividad, es por consiguiente unidad reflexionada dentro de sí: por ende, un contenido *idéntico*; y esto lo es, no sólo *en sí*, sino que ello está, igualmente, *puesto* por medio de este silogismo, dado que el ser de A no es tampoco el suyo propio, sino el de B; y a la inversa, en general es el ser del uno el ser del otro; y, determinados dentro de la proposición conclusiva, el ser inmediato o determinidad indiferente está[108] como una determinidad mediada: por tanto, la exterioridad se ha asumido y está *puesta su unidad*, que ha *ido a sí*.

La mediación del silogismo se ha determinado por ello como *singularidad*, *inmediatez*, y como *negatividad que se refiere a sí*, o sea, que es identidad diferenciante y que, desde esta diferencia, se ha recogido dentro de sí: como forma absoluta y, precisamente por ello, como *universalidad* objetiva, como *contenido* que es idéntico consigo. El silogismo es, dentro de esta determinación, el *silogismo disyuntivo*.

c. *El silogismo disyuntivo*

Así como el silogismo hipotético se halla en general bajo el esquema de la segunda figura: A–E–B, así se halla el disyuntivo bajo el esquema de la tercera figura del silogismo formal: E–A–B. El término medio es, empero, la *universalidad llenada con la forma*; se ha determinado como la *totalidad*, como universalidad objetiva *desarrollada*. | El terminus medius [124]
es, por consiguiente, tanto universalidad como particularidad y singularidad. En cuanto aquélla, él es en primer lugar la identidad sustancial del género pero, en segundo lugar, como una identidad tal que, dentro de ella, la *particularidad* es *acogida*, pero *como igual a ella*, o sea como esfera universal que contiene su particularización total: el género, descompuesto dentro de sus especies: A, que es *tanto B como C o como D*. Pero, en cuanto diferenciación, la particularización es precisamente en la misma medida unidad *negativa*: el *o bien o bien* de B, C y D, la *recíproca* exclusión de determinaciones.– Además, este acto de exclusión no se limita a ser ahora recíproco, ni la determinación a ser relativa, sino que es, precisamente en la misma medida, determinación que se *refiere* esencialmente a *sí*; lo particular en cuanto *singularidad*, con exclusión de *otros*.

108 *sic* (orig.: *ist*; como en otras ocasiones, Hegel pone así de relieve que se trata al fin de una y la misma cosa; sin embargo, los dos términos vuelven a aparecer al punto, al decir como conclusión del párrafo que está puesta *su (deren)* unidad; o sea la unidad del ser y de la determinidad).

A es o B o C o D
Pero A es B
Luego A no es C ni D.

o también:

A es o B o C o D
Pero A no es C ni D
Luego es B.

A es sujeto no sólo dentro de ambas premisas, sino también dentro de la proposición conclusiva. Dentro de la primera es universal y, dentro de su predicado, la esfera *universal*, particularizada dentro de la totalidad de sus especies; dentro de la segunda está como algo *determinado*, o como una especie; dentro de la proposición conclusiva está puesta como la determinidad excluyente, *singular*.— O también, ya dentro de la menor está puesta positivamente como singularidad excluyente y, dentro de la proposición conclusiva, como lo determinado, que es lo que ella es.

Lo que, con esto, aparece aquí en general como lo *mediado* es la *universalidad de A* junto con la *singularidad*. Pero lo *que media* es este A, que es la esfera *universal* de sus particularizaciones y algo determinado como *singular*. Aquello que es la verdad del silogismo hipotético, la unidad de mediador y mediado, está por ende *puesto* dentro del silogismo disyuntivo que por esta razón [, habiendo partiendo de este fundamento,] no es ya, precisamente en la misma medida, *silogismo ninguno*. El término medio, que dentro de él está puesto como la totalidad del concepto, contiene, en efecto, él mismo ambos extremos dentro de la completa determinidad de éstos. Los extremos, dentro de la diferencia de este término medio, están sólo como un ser puesto, al cual no conviene ya ninguna determinidad propiamente dicha frente al término medio.

Considerado esto todavía más determinadamente por lo que respecta al silogismo hipotético: dentro de éste había presente una *identidad sustancial* como vínculo *interno* de la necesidad y una *unidad negativa* diferente de ella, a saber, la actividad o la forma, que trasponía un estar en otro. El silogismo disyuntivo está, en general, dentro de la determinación de la
[125] *universalidad*; | su término medio es A, como *género* y como algo perfectamente *determinado*; mediante esta unidad, es *puesto* también aquel anterior contenido interno; y a la inversa, el ser puesto o la forma no es la unidad negativa exterior frente a un indiferente estar, sino que es idéntico a aquel contenido compacto. La entera determinación-de-forma del concepto está puesta dentro de su diferencia determinada y, al mismo tiempo, dentro de la simple identidad del concepto.

Por este medio se ha asumido ahora el formalismo del silogizar y, por ende, la subjetividad del silogismo y del concepto en general. Esta índole formal[109] o subjetiva consistía en que lo que media los extremos es el concepto como determinación abstracta, y por ello es diverso de aquéllos cuya unidad es. Por el contrario, dentro del acabamiento del silogismo, allí donde la universalidad objetiva está puesta precisamente en la misma medida como totalidad de las determinaciones de forma, ha caído por tierra la diferencia entre mediador y mediado. Lo que está mediado es, ello mismo, momento esencial de su mediador, y cada momento está como la totalidad de mediados.

Las figuras del silogismo exponen cada determinidad del concepto de manera singular, como el término medio que es a la vez el concepto como deber ser, como exigencia de que lo mediador sea su totalidad. Los diversos géneros de silogismo exponen empero los niveles, de llenado [, de plenificación] o concreción del término medio. Dentro del silogismo formal, el término medio viene puesto como totalidad sólo por el hecho de que todas las determinidades, pero cada una en singular [, por su cuenta,] recorren la función de la mediación. En los silogismos de reflexión, el término medio está como la unidad exteriormente comprensiva de las determinaciones de los extremos. En el silogismo de necesidad, el medio se ha determinado hasta llegar a una unidad tan precisamente desarrollada y total como simple, y la forma del silogismo, el cual consistía en la diferencia del término medio frente a sus extremos, se ha asumido por ello.

Con esto ha sido realizado el concepto en general; más determinadamente, ha ganado una realidad tal que es objetividad. La realidad más próxima era que el concepto se dirime como unidad negativa dentro de sí, poniendo en cuanto juicio sus determinaciones dentro de una diferencia determinada e indiferente, y estando dentro del silogismo enfrentado él mismo a ellas. En cuanto que el concepto sigue siendo así, aún, lo interior de esta su exterioridad, ésta viene a igualarse con la unidad interior, mediante el transcurso de los silogismos; las diversas determinaciones retornan a esta unidad por la mediación, dentro de la cual se aúnan por lo pronto solamente dentro de un tercero, y la exterioridad expone por ello el concepto en ella misma, el cual, por ende y precisamente en la misma medida, no es ya, como unidad interior, diferente de ella.

Aquella determinación del concepto, empero, que ha sido considerada como realidad, es a la inversa, precisamente en la misma medida, un ser

109 *Diss Formelle.*

[126] puesto. Pues no sólo se ha expuesto dentro de este resultado, | como la verdad del concepto, la identidad de su interioridad y exterioridad, sino que ya los momentos del concepto dentro del juicio siguen siendo también, dentro de su mutua indiferencia, determinaciones que tienen su significado solamente dentro de su referencia. El silogismo es mediación, el concepto completo dentro de su ser puesto. Su movimiento es el acto de asumir esta mediación, dentro de la cual nada es en y para sí, sino que cada uno es sólo mediante otro. El resultado es, por consiguiente, una inmediatez, que ha brotado por medio del acto de asumir la mediación: un ser, que es precisamente en la misma medida idéntico a la mediación, y que es el concepto, el cual se ha instaurado a sí mismo partiendo de su ser otro, y dentro de él. Este ser es, por consiguiente, una Cosa que es en y para sí: la objetividad.

LA OBJETIVIDAD

Dentro del primer libro de la Lógica objetiva fue expuesto el ser abstracto como pasando al estar, pero, en igual medida, regresando a la esencia. Dentro del segundo se muestra la esencia, que se determina hasta el fundamento, entra por ello dentro de la existencia y se realiza[110] hasta llegar a sustancia, pero regresa de nuevo al concepto. Del concepto se ha mostrado ahora, por lo pronto, que él se determina hasta la objetividad. Es de suyo patente que, según su determinación[111], esta última transición es lo mismo que venía, si no, a darse en la metafísica como el silogismo del concepto[112], la inferencia de la existencia[113] de Dios a partir de su concepto, o sea, como el denominado argumento ontológico de la existencia de Dios. – En igual medida, es notorio que el más sublime pensamiento de Descartes: que el Dios es aquello cuyo concepto incluye dentro de sí su ser, ha sido luego rebajado a la mala forma del silogismo formal, a saber a la forma de aquel argumento, y sometido finalmente a la crítica de la razón y al pensamiento de que la existencia no se deja extraer del concepto. Algo de lo concerniente a esta prueba ha sido elucidado ya anteriormente, dentro de la parte primera, p. 47 sig.; cuando el ser ha desaparecido dentro de su oposición más próxima, el no ser, y el devenir se ha mostrado como la verdad de ambos, se ha hecho notar la confusión que resulta cuando, en el caso de un determinado ente, no es el ser del mismo el firmemente mantenido y, por consiguiente, mentado, sino su con-

110 *realisirt* (recuérdese, siempre que aparezca la expresión «realidad» o «realizar», que se trata de una validación primero cualitativa, luego cuántica y al fin objetiva, no de una efectiva realización o *Verwirklichung*; al fin y al cabo, la reconciliación entre el Objeto y el sujeto es *lógica*, no efectiva (de lo contrario, no sólo no se echaría en falta la *Filosofía real*; sino que tampoco estaría ahí el libro *Ciencia de la lógica*.., ni sus lectores).

111 *Bestimmung* (no se olvide que el término significa a la vez «definición» y –sobre todo aquí– «destino»).

112 *Schluss vom Begriff*. La expresión es intencionadamente ambigua; también significa: «la conclusión del concepto», aquello (el «ser») en que desemboca el «concepto», que es notoriamente el proceder del argumento ontológico.

113 *Daseyn* (también en las ulteriores ocurrencias del término en el párrafo se vierte como «existencia»).

tenido determinado, como ocurre cuando se compara este contenido determinado –p.e. cien táleros– con otro contenido determinado –p.e. el contexto de mi percepción, o el estado de mis haberes– y se encuentra, al efecto, una diferencia según ese contenido se añada a no a éste: como si se hablara entonces de la diferencia del ser y el no ser, o incluso de la diferencia del ser y del concepto. Por lo demás, también allí, p. 64 sig. y Parte II, p. 289, ha sido dilucidada la determinación, que viene a darse en el argumento ontológico, de una omnitud de todas las realidades.– Pero el objeto esencial de esa prueba, la conexión del concepto y del estar, es algo que concierne a la consideración, concluida ha un instante, del
[128] concepto, y del entero transcurso por | el cual se determina él hasta la objetividad. En cuanto negatividad absolutamente idéntica consigo, el concepto es lo que se determina a sí mismo; se ha hecho notar que él, al resolverse en la singularidad hasta llegar al juicio, se pone ya como algo real, como algo que es; esta realidad, todavía abstracta, tiene su acabamiento dentro de la objetividad.

Ahora bien, para que pareciera que la transición del concepto a la objetividad es algo distinto de la transición del concepto de Dios a su estar habría que hacer, de un lado, como si el contenido determinado, Dios, no estableciera diferencia alguna dentro del curso lógico [, o sea que no interferiría en él], siendo la prueba ontológica tan sólo una aplicación de este curso lógico a aquel contenido particular. Pero, de otro lado, es esencial recordar la observación hecha anteriormente: que es dentro de su predicado donde por vez primera obtiene el sujeto determinidad y contenido, mientras que antes de aquél –sea por lo demás el sujeto lo que se quiera para el sentimiento, intuición y representación–, para el conocer concipiente el sujeto es solamente un nombre; es dentro del predicado donde comienza empero, con la determinidad, al mismo tiempo la realización en general.– Los predicados tienen que ser captados como si estuvieran aún incluidos dentro del concepto y, por ende, como algo subjetivo, con lo que no se ha salido aún de allí para llegar al estar; en esta medida, de un lado, la realización[114] del concepto dentro del juicio no está aún acabada. Pero, de otro lado, la mera determinación de un objeto por predicados, al no ser a la vez la realización y objetivación del concepto, sigue siendo igualmente algo tan subjetivo que tampoco es siquiera conocimiento de verdad, ni determinación [de verdad] del concepto del objeto: es algo subjetivo, en el sentido de reflexión abstracta y de representa-

114 *Realisation*

ciones no captadas conceptualmente.– Dios, en cuanto Dios viviente, y aún más en cuanto espíritu absoluto, viene a ser conocido solamente dentro de su hacer. Pronto ha sido remitido el hombre a conocerlo dentro de sus obras; es a partir de éstas como pueden brotar por vez primera las determinaciones que vienen denominadas como propiedades suyas, igual que también allí está contenido su ser. Así, el conocer que concibe su obrar, esto que se concibe a él mismo, capta el concepto de Dios dentro de su ser, y su ser dentro de su concepto. De por sí, el ser, o incluso el estar, es una determinación tan pobre y limitada que la dificultad de encontrarla dentro del concepto sólo puede, desde luego, provenir de que no se ha considerado qué sea el ser o el estar mismo.– El ser, en cuanto referencia a sí mismo enteramente abstracta, inmediata, no es otra cosa que el momento abstracto del concepto, momento que es universalidad abstracta, la cual cumple también lo que del ser se pide: ser [o estar] fuera del concepto; pues, en tanta medida como ella es momento del concepto, precisamente en la misma medida es ella la diferencia o el juicio abstracto del mismo, en cuanto que es él mismo el que se enfrenta a sí mismo. El concepto, aun como concepto formal, contiene ya inmediatamente el ser dentro de una forma más verdadera y más rica, por cuanto que el concepto, como negatividad que se refiere a sí, es singularidad.

| Insuperable viene a ser empero, de todos modos, la dificultad de encon- [129]
trar el ser dentro del concepto en general y, en esa medida, dentro del concepto de Dios, cuando el ser deba ser tal que haya de venir a darse dentro del contexto de la experiencia externa, o dentro de la forma de la percepción sensible, tal como los cien táleros del estado de mis haberes; o sea, sólo como una cosa aferrada con la mano, no concebida con el espíritu, esencialmente una cosa visible al ojo externo, no al interno: como cuando se denomina ser, realidad, verdad a aquello que las cosas tienen en cuanto sensibles, temporales y perecederas.– Cuando un filosofar no se eleva, en el caso del ser, por encima de los sentidos, a ello se asocia entonces el hecho de que, tampoco en el caso del concepto se abandona el pensamiento meramente abstracto, enfrentando éste al ser.

El hábito de tomar al concepto solamente en el sentido de algo tan unilateral como es el pensamiento abstracto encontrará ya reparos en reconocer lo propuesto poco antes, a saber: considerar la transición del concepto de Dios a su ser como una aplicación del transcurso lógico, ya expuesto, de la objetivación del concepto. Si, con todo, se admite, como acontece habitualmente, que lo Lógico, entendido como lo formal, constituya la forma para conocer cada contenido determinado, tendría entonces que admitirse al

menos aquella relación, si no quiere uno quedarse estancado en general justamente en la oposición del concepto frente a la objetividad, en el concepto no-verdadero y en[115] una realidad igualmente no-verdadera, como si se tratara de una cosa última [y definitiva].– Ya incluso a propósito de la exposición del concepto puro se ha insinuado, además, que el mismo es el concepto absoluto, divino, de modo que, en verdad, no habría lugar aquí a la relación de aplicación, sino que aquel transcurso lógico sería la exposición inmediata de la autodeterminación de Dios a ser[116]. Pero, además de esto, hay que hacer notar aquí que, en cuanto que el concepto debe venir expuesto como el concepto de Dios, hay que aprehenderlo tal como está acogido ya dentro de la idea. Que aquel concepto puro corra a través de las formas finitas del juicio y del silogismo se debe a que no está puesto aún como aunado, en y para sí, con la objetividad, sino concebido primeramente dentro del devenir hacia ella. Así, tampoco esta objetividad es todavía la existencia divina, ni es aún la realidad que brilla[117] dentro de la idea. Sin embargo, esta objetividad es justamente tanto más rica y alta que el ser o estar de la prueba ontológica, cuanto que el concepto puro es más rico y alto que esa vaciedad metafísica de la omnitud de toda realidad.– Reservo, empero, para otra oportunidad la dilucidación más precisa de los múltiples malentendidos acarreados por el formalismo lógico en la prueba ontológica, así como en las sedicentes pruebas restantes de la existencia de Dios, amén de la crítica kantiana de las mismas, para, mediante la restauración de su verdadero significado, reconducir a su valor y dignidad los pensamientos que allí se hallan a la base [, de fundamento].

[130] | Ya han venido a darse, según se ha recordado, más formas de la inmediatez, pero dentro de determinaciones diversas. Dentro de la esfera del ser, ella es el ser mismo y el estar; dentro de la esfera de la esencia, la existencia y, luego, la realidad efectiva y la sustancialidad; dentro de la esfera del concepto, aparte de la inmediatez como universalidad abstracta está desde ahora la objetividad.– Es posible utilizar estas expresiones –cuando no se trata de la exactitud de las diferencias filosóficas del concepto– como sinónimos; aquellas determinaciones han brotado de la necesidad del concepto: ser es, en gene-

115 *bey* (en los tres casos).

116 *der Selbstbestimmung Gottes zum Seyn* (puesto que se trata también de una lógica, la cual no deja de asumir dentro de sí a la lógica formal, léase, a la vez y en el mismo sentido: «de la autodefinición de Dios como ser»).

117 *scheint* (que «parece» o se muestra dentro de la idea, sin matiz peyorativo, pero tampoco sin olvidar que la *Realität* de Dios no es todavía su *Wirklichkeit*, de la misma manera que lo Lógico no es el Mundo ni la Idea, sin más, el Espíritu).

ral, la inmediatez primera; y estar, la misma inmediatez, pero con la primera determinidad. La existencia, con la cosa, es la inmediatez que brota del fundamento, de la mediación –que se asume a sí misma– de la simple reflexión de la esencia. La realidad efectiva, por su parte, y la sustancialidad, es la inmediatez brotada de la asumida diferencia entre la existencia en cuanto aparición –todavía inesencial– y su esencialidad. La objetividad, por fin, es la inmediatez a la que se determina el concepto, por asunción de su abstracción y mediación.– La filosofía tiene el derecho de elegir del lenguaje de la vida común, que está hecho para el mundo de las representaciones, expresiones tales que parezcan andar cerca de las determinaciones del concepto. Por esta razón, no puede darse el caso de demostrar, para una palabra elegida del lenguaje de la vida común, que también en la vida común se vincule con ella el mismo concepto con que la filosofía la utiliza, pues la vida común no tiene conceptos, sino representaciones, siendo lo propio de la filosofía misma el conocer el concepto de aquello que si no es mera representación. Tiene, por consiguiente, que bastar con que, en el caso de expresiones suyas –que son utilizadas para determinaciones filosóficas– a la representación le salte a la vista algo que sea más o menos aproximado acerca de sus diferencias, como bien puede ser el caso de aquellas expresiones, a saber, que dentro de ellas se reconozcan matices de la representación que se refieran, con más precisión, a los conceptos correspondientes.– Quizás haya mayor dificultad en reconocer que algo pueda ser sin existir; pero al menos no se trocará confundentemente, p.e., el ser, como cópula del juicio, con la expresión existir, ni se dirá: esta mercancía existe cara, conveniente, etc., el dinero existe metal, o metálico, en vez de: esta mercancía es cara, conveniente, etc., el dinero es metal*; pero ser y parecer, aparición y realidad efectiva, así como también mero ser, frente a realidad efectiva, | vienen desde luego a ser, por lo demás, distinguidos, y más aún lo son igualmente todas estas expresiones relativas a la objetividad.– E incluso aunque deban ser utilizadas como sinónimos, sin duda tendrá la filosofía la libertad de aprovechar para sus diferencias tanta vana superfluidad del lenguaje. [131]

A propósito del juicio apodíctico, allí donde, al tratarse del acabamiento del juicio, pierde el sujeto su determinidad frente al predicado, se ha recor-

* En un relato francés, en el que el comandante indica que para dirigirse había aguardado al viento, que habitualmente se levantaba de mañana cerca de la isla, se encuentra la expresión: **le vent ayant été longtems sans exister** [«habiendo estado el viento largo tiempo sin existir»]: la distinción procede aquí meramente de otros giros lingüísticos p.e. **il a été longtems sans m'écrire** [«ha estado largo tiempo sin escribirme»].

dado la doble significación –que surge de ahí– de la subjetividad, a saber del concepto y, en igual medida, de la exterioridad y contingencia, enfrentada por lo demás a él. Así, aparece también para la objetividad el doble significado de estar enfrente del concepto subsistente de suyo, y de ser igualmente lo que es en y para sí. En cuanto que, en aquel sentido, el Objeto se enfrenta al Yo = Yo, formulado dentro del idealismo subjetivo como lo absolutamente verdadero, él es el mundo, multiformemente variado dentro de su inmediato estar, con el cual Yo –o el concepto– se empeña dentro de una lucha infinita, solamente para, mediante la negación de este otro –en sí nulo–, dar a la primera certeza de sí mismo la efectiva verdad de la igualdad de sí consigo.– En un sentido más indeterminado, el Objeto significa, así, un objeto en general, para cualquier interés y actividad del sujeto.

Pero, en sentido opuesto, lo objetivo significa lo que es en y para sí, su limitación y oposición. Principios racionales, obras de arte perfectas, etc., se llaman objetivos en la medida en que son libres y están por encima de toda contingencia. Aun cuando los principios racionales, teóricos o éticos pertenezcan sólo a lo subjetivo, a la conciencia, aquello de la misma que es en y para sí viene, sin embargo, denominado objetivo; el conocimiento de la verdad viene puesto en el hecho de conocer al Objeto tal como, en cuanto Objeto, está libre del añadido de la reflexión subjetiva, así como en el obrar conforme a derecho o en la observancia de leyes objetivas, que no tienen origen subjetivo ni son susceptibles de ninguna arbitrariedad, ni de manipulación[118] que tergiverse su necesidad.

Al nivel actual de nuestro tratado, la objetividad tiene, por lo pronto, la significación del ser que es en y para sí, del concepto: del concepto, que ha asumido la mediación puesta en su autodeterminación hasta hacer de aquélla la referencia inmediata a sí mismo.– Esta inmediatez está, por ello, ella misma inmediata y enteramente penetrada de concepto, así como su totalidad, la del concepto, es inmediatamente idéntica a su ser. Pero además, en cuanto que el concepto ha de instaurar, precisamente en la misma medida, el libre ser-para-sí de su subjetividad, interviene una relación del mismo, en cuanto fin, con la objetividad, allí donde la inmediatez de ésta viene a ser, frente a él, lo negativo y lo que hay que determinar por la actividad de éste, obteniendo así, con ello, el otro significado de ser, en la medida en que se enfrenta al concepto, lo en y para sí nulo.

118 *Behandlung*.

| Al principio, la objetividad está ahora dentro de su inmediatez, cuyos momentos, en virtud del carácter de totalidad propio de todo momento, tienen consistencia de Objetos externos unos a otros, como indiferencia subsistente de suyo; y, dentro de su relación, tienen la unidad subjetiva del concepto sólo como interna, o sea como externa; es el mecanismo.– Pero en cuanto que dentro de él, [132]

En segundo lugar, esa unidad se muestra como ley inmanente de los Objetos, su relación viene a ser entonces su Diferencia peculiar, fundamentada por su ley, así como una referencia dentro de la cual se asume su determinada subsistencia de suyo; es el quimismo.

En tercer lugar, la unidad esencial de los Objetos está, con ello, puesta precisamente como diferente de su subsistencia de suyo; es el concepto subjetivo, pero puesto como en y para [sí][119] referido a la objetividad, como fin; es la teleología.

En cuanto que el fin es el concepto, puesto como siendo en él un referirse a la objetividad y un asumir por sí mismo su falta, a saber, el hecho de ser subjetivo, por la realización del fin viene a ser entonces la finalidad, por lo pronto externa, interna, y a ser la idea.

| [133]

Capítulo primero
El mecanismo

Dado que la objetividad es la totalidad –regresada a su unidad– del concepto, está puesto entonces con ello un inmediato, que en y para sí es esa totalidad, y que también está puesto como tal totalidad, dentro de la cual, empero, la unidad negativa del concepto no se ha desprendido aún del carácter de inmediatez de tal totalidad: o sea, la objetividad no está puesta aún como juicio. En la medida en que ella tiene inmanentemente dentro de sí al concepto, ya le está presente la diferencia que es propia del mismo; pero, en virtud de la totalidad objetiva, los diferenciados son Objetos completos y subsistentes de suyo, que, dentro de su respectividad, tampoco se comportan-y-relacionan, por consiguiente, sino como subsistentes de suyo, los

119 Ad. de la ed. acad.

unos para con los otros, permaneciendo dentro de cada enlace exteriores a sí. Esto es lo que constituye el carácter del mecanismo: que, sea cual sea la respectividad[120] existente entre los [Objetos] vinculados, ella les es ajena, en nada atañe a su naturaleza y, aun cuando esté conectada con la apariencia de un Uno, no sigue siendo más que composición, mezcla, acumulación, etc. Igual que el mecanismo material, también el espiritual consiste en que los términos respectados dentro del espíritu siguen siendo exteriores entre sí, y exteriores a aquél. Una manera mecánica de representación, una memoria mecánica, la costumbre, una manera mecánica de obrar, significan que falta la peculiar penetración y presencia de espíritu en aquello que éste aprehende o hace. Aunque el mecanismo del espíritu, sea teórico o práctico, no pueda tener lugar sin la autoactividad de éste, no sin impulso y conciencia, falta allí, sin embargo, la libertad de la individualidad; y al hecho de que ella no aparezca allí se debe que tal hacer aparezca como un hacer meramente exterior.

A.
El Objeto mecánico

Según ha venido a darse como resultado, el Objeto es el silogismo cuya mediación está nivelada y que, por consiguiente, ha[121] venido a ser identidad
[134] inmediata. El Objeto es por consiguiente en y | para sí universal; la universalidad, no en el sentido de una comunidad de propiedades, sino tal que penetra la particularidad y es singularidad inmediata dentro de ella.

1. A ello se debe que al principio no se diferencie el Objeto en materia y forma, de las que aquélla sería lo universal, subsistente de suyo, del Objeto, mientras que ésta sería lo particular y singular; una tal diferencia abstracta de singularidad y universalidad no está, según su concepto, presente en él; si viene considerado como materia, tiene que ser tomado como siendo en sí mismo materia formada. De igual modo, puede venir determinado como cosa con propiedades, como todo que consta de partes, como sustancia con accidentes, y según las otras relaciones de reflexión; pero estas relaciones se han

120 *Beziehung*: e.d. que los Objetos están referidos uno al otro, pero de un modo externo, a través de un tercero.

121 *ist* (la obligación de usar nuestro «haber» como auxiliar impide darse cuenta de la importante alusión: el Objeto es el silogismo, retornado a la esfera del *ser*: habría que traducir, bárbaramente: «es devenido identidad»).

hundido ya en general dentro del concepto; de ahí que el Objeto no tenga propiedades ni accidentes, pues los tales son separables de la cosa o de la sustancia, mientras que dentro del Objeto está la particularidad sencillamente reflexionada dentro de la totalidad. Es verdad que dentro de las partes de un todo está presente esa subsistencia de suyo que conviene a las diferencias del Objeto, pero estas diferencias son ya, al punto, ellas mismas Objetos, totalidades, sin tener como las partes esta determinidad frente al todo.

El Objeto es por consiguiente, por lo pronto, indeterminado, en la medida en que no tiene ninguna oposición determinada en él; pues él es la mediación que ha ido de consuno a hacerse identidad inmediata. En la medida en que el concepto está esencialmente determinado, tiene la determinidad en él como una variedad-multiforme completa, es verdad, pero por lo demás indeterminada, esto es carente de relación, una variedad que, en igual medida, tampoco constituye por lo pronto una totalidad más determinada; lados, partes que puedan venir diferenciadas en el Objeto pertenecen a una reflexión externa. Aquella diferencia enteramente indeterminada es, por consiguiente, sólo esto: que hay más Objetos, cada uno de los cuales se limita a contener su determinidad reflexionada dentro de su universalidad, sin parecer hacia fuera.– Como esta determinidad indeterminada le es esencial, él es dentro de sí mismo un tal carácter de ser más, y ha de venir considerado por consiguiente como compuesto, como agregado.– No consta sin embargo de átomos, pues éstos no son Objeto alguno, porque no son totalidad ninguna. Mejor sería la mónada leibniziana un Objeto, porque ella es una totalidad de representación del mundo; pero, encerrada dentro de su subjetividad intensiva, debe ser al menos esencialmente una, interna a sí. Sin embargo la mónada, determinada como uno excluyente, es solamente un principio adoptado por la reflexión. Pero, por una parte, ella es Objeto en la medida en que el fundamento de sus representaciones variadas –de las determinaciones desarrolladas, e.d. puestas, de su totalidad meramente que es en sí– yace fuera de ella; por otra, lo es en la medida en que a la mónada le es igual de indiferente el constituir, junto con otras, un Objeto; por ende, él no es de hecho algo excluyente, autodeterminado de por sí.

| 2. En cuanto que el Objeto es, ahora, totalidad del ser determinado, pero al no ser, en virtud de su indeterminidad e inmediatez, la unidad negativa del mismo, el hecho de estar entonces frente a las determinaciones –entendidas como singulares, determinadas en y para sí– es algo que le da igual, así como les da igual a estas mismas estar unas frente a otras. Por consiguiente, éstas no son concebibles ni partiendo de él ni unas a [135]

partir de otras; la totalidad del Objeto es la forma del hecho universal de estar[122] reflexionada su variedad no determinada en sí misma, multiforme en la singularidad. Las determinidades que él tiene en él le convienen, es verdad; pero la forma, que constituye la diferencia de ellas y las enlaza en una unidad, es una forma que da igual, exterior; sea una mezcla o, mejor, una ordenación, un cierto arreglo de partes y lados, se trata de enlaces que a los términos en referencia les da igual.

Con ello, el Objeto tiene aquí, al igual que un estar ahí en general, la determinidad de su totalidad fuera de él, dentro de otros Objetos; y éstos la tienen igualmente, a su vez, fuera de ellos, y así al infinito. El retorno a sí de este salir fuera que va al infinito tiene que ser, es verdad, aceptado igualmente y representado como una totalidad, como un mundo, que empero no es nada más que la universalidad, recluida dentro de sí mediante la singularidad indeterminada: un universo.

Por tanto, al ser el Objeto, dentro de su determinidad, en igual medida indiferente a ella, apunta por sí mismo, por lo que hace a su ser-determinado, hacia fuera de sí, apunta de nuevo a Objetos, a los cuales, de igual manera, les da empero igual el ser determinantes. Por ninguna parte está presente, por consiguiente, un principio de autodeterminación: el determinismo –la postura a que se atiene el conocer en la medida en que el Objeto, tal como aquí se ha dado por lo pronto como resultado, es para él lo verdadero– indica, para cada deteminación del mismo, la de otro Objeto, pero este otro es igualmente indiferente, tanto frente a su ser-determinado como frente a su comportamiento-y-relación activo.– El determinismo es, por ello, él mismo tan indeterminado que procede al infinito; puede detenerse a capricho en cualquier punto y quedarse satisfecho, porque el Objeto hacia el que ha pasado está concluso dentro de sí como una totalidad formal, y le da igual estar frente al ser-determinado por medio de otro. Por eso, el explicar la determinación de un Objeto y el avance hecho a este propósito no es más que una palabra vacía, porque dentro del otro Objeto, hacia el que avanza la determinación, no se encuentra ninguna autodeterminación.

3. Ahora bien, en cuanto que la determinidad de un Objeto yace dentro de otro, no hay presente entonces ninguna diversidad determinada entre ellos; la determinidad es solamente doble, una vez en uno de los Objetos, y luego en el otro: una cosa sencilla y solamente idéntica; y la explicación o el concebir, en esta medida, es cosa tautológica. Esta tautología es

122 *seyn*.

el vaivén exterior, vacío; dado que la determinidad no obtiene por parte de los Objetos –a los que les da igual estar frente a ella– ninguna diferencialidad peculiar y que, por esta razón, es solamente una determinidad idéntica, sólo está presente una sola | determinidad; es el hecho de que ella sea doble lo [136] expresado justamente por esta exterioridad e inanidad de diferencia. Pero, al mismo tiempo, los Objetos son, unos frente a otros, subsistentes de suyo; por eso, dentro de aquella identidad siguen siéndose sencillamente exteriores.– Con ello, se presenta aquí la contradicción entre la perfecta indiferencia de los Objetos unos frente a otros y la identidad de determinidad de los mismos, o sea su perfecta exterioridad dentro de la identidad de su determinidad. Esta contradicción es, por ende, la unidad negativa de más y más Objetos que, dentro de ella, sencillamente se repelen: el proceso mecánico.

B.
El proceso mecánico

Si los Objetos vienen considerados solamente como totalidades recluidas dentro de sí, no pueden actuar entonces unos en otros. Dentro de esta determinación son lo mismo que las mónadas, que justamente por esta razón han sido pensadas sin influencia alguna de unas en otras. Pero el concepto de mónada es, justamente por ello, una reflexión defectuosa. Pues, en primer lugar, ella es una representación determinada de su totalidad que sólo es en sí; entendida como un cierto grado de desarrollo y del ser puesto de su representación-del-mundo, ella es un algo determinado; ahora bien, en cuanto que ella es totalidad clausa dentro de sí le da también igual estar frente a esta determinidad; no es, por consiguiente, su propia determinidad, sino una determinidad puesta por otro Objeto. En segundo lugar, ella es un inmediato en general, en la medida en que debe ser un algo solamente representador; su referencia a sí es, por consiguiente, la universalidad abstracta; por eso es ella un estar [, una existencia] abierta para los otros.– Para obtener la libertad de la sustancia, no basta con representarla como una totalidad dentro de sí completa, que nada habría de obtener de fuera. Más bien, la referencia a sí mismo carente de concepto, meramente representadora, es precisamente una pasividad frente a lo otro.– Del mismo modo la determinidad –ya se la capte como determinidad de algo que es [de un ente] o de un [sujeto] representador– en cuanto grado del propio desarrollo, que viene de algo interno, es exterior;

el grado que el desarrollo alcanza tiene su límite dentro de otro. Achacar la interacción de sustancias a una armonía preestablecida no significa otra cosa que hacer de ésta una presuposición, esto es, algo que se zafa al concepto.– La necesidad[123] de escapar a la influencia de las sustancias [entre sí] se fundaba en el momento de absoluta subsistencia de suyo y originariedad [para cada mónada], que se había situado de fundamento.
[137] Pero como el ser-puesto, | el grado de desarrollo, no corresponde a este ser-en-sí, a ello se debe precisamente que tenga su fundamento dentro de otro.

A su tiempo, se ha mostrado que la relación-de-sustancialidad pasa a la de causalidad. Pero lo ente no tiene ya aquí la determinación de sustancia, sino de Objeto; la relación-de-causalidad se ha hundido dentro del concepto: la [supuesta] originariedad de una sustancia frente a la otra se ha mostrado como una apariencia, y su actuar como un pasar a lo contrapuesto. De ahí que esta relación no tenga objetividad alguna. De ahí que, en la medida en que uno de los Objetos sea puesto dentro de la forma de unidad subjetiva como causa agente, no valga ya esto como una determinación originaria, sino como algo mediado; el Objeto agente tiene esta determinación suya sólo mediante otro Objeto.– El mecanismo, al pertenecer a la esfera del concepto, ha puesto en él aquello que se daba a ver como la verdad de la relación-de-causalidad: que la causa, que debe ser lo que en y para sí es, es esencialmente, en igual medida, efecto, ser-puesto. De ahí que dentro del mecanismo sea de inmediato la causalidad del Objeto una no-originariedad; el Objeto es indiferente respecto a esta determinación suya: que él sea causa le es, por tanto, algo contingente.– Bien cabría decir, en esta medida, que la causalidad de las sustancias es solamente una cosa representada. Pero el mecanismo es justamente esta causalidad representada, ya que él es esto: que la causalidad, al ser la determinidad idéntica de sustancias diversas y, por ende, el hundimiento de la subsistencia-de-suyo de aquéllas dentro de esa identidad, es un mero ser puesto: a los Objetos les da igual estar frente a esta unidad, y se mantienen frente a ella. Pero, precisamente en la misma medida, esta su indiferente subsistencia de suyo es igualmente un mero ser-puesto; a ello se debe que sean susceptibles de mezclarse y agregarse, y de venir a ser, como agregado, un solo Objeto.– Por este darles igual estar tanto frente a su tránsito como frente a su subsistencia de suyo, las sustancias son Objetos.

123 *Bedürfniss.*

a. El proceso mecánico formal

El proceso mecánico consiste en poner lo contenido dentro del concepto del mecanismo; por lo pronto, pues, en poner una contradicción.

1. El influir [, o sea el actuar dentro de otro, que es lo propio] de los Objetos resulta, partiendo del concepto que se ha dado a mostrar, tal que es el acto de poner la respectividad idéntica de los Objetos. Ello consiste solamente en que a la determinidad efectuada le viene dada la forma de universalidad, que es lo que es la COMUNICACIÓN [la acción de com-partir], la cual se da sin tránsito a lo contrapuesto.– La comunicación espiritual, que sucede desde luego en forma de universalidad dentro del elemento que es lo universal, es de por | sí una referencia ideal[124], en donde se continúa [138] límpidamente una determinidad de una persona dentro de la otra, universalizándose aquélla sin cambio alguno, al igual que una fragancia se expande libremente dentro de la atmósfera carente de resistencia. Pero también en la comunicación entre Objetos materiales se ensancha –por así decir– su determinidad de una manera justamente igual de ideal; la personalidad es un temple[125] infinitamente más intenso que el que los Objetos tienen. La totalidad formal[126] del Objeto en general, a la cual le da igual estar frente a la determinidad, sin ser por ende ninguna autodeterminación, convierte al Objeto en algo indiferenciado respecto al otro, y a la influencia, por ende y por lo pronto, en una continuación sin trabas de la determinidad del uno dentro del otro.

Ahora bien, dentro de lo espiritual hay un contenido infinitamente variado, susceptible de comunicación en cuanto que, al ser acogido dentro de la inteligencia, obtiene esta forma de universalidad dentro de la cual viene a ser él algo comunicable. Pero lo universal, y universal no solamente por la forma, sino en y para sí, es lo objetivo en general, tanto dentro de lo espiritual como dentro de lo corpóreo, frente a lo cual la singularidad, tanto de los Objetos externos como de las personas, es cosa inesencial, incapaz de ofrecerle resistencia alguna. Las leyes, costumbres y representaciones racionales en general son dentro de lo espiritual cosas tales, comunicables, que penetran en los individuos de una manera carente de conciencia y se hacen valer dentro de

124 *ideelle* (de tipo subjetivo).
125 *Härte* (la tr. literal: «dureza», tiene en lo espiritual otras connotaciones peyorativas, que no corresponden a la intención del texto. *Härte*, en una cosa o un carácter, denota la resistencia a una fuerza externa, sin doblegarse a ella).
126 *formelle.*

ellos. Dentro de lo corpóreo lo son movimiento, calor, magnetismo, electricidad, y demás, los cuales, aun cuando se les quiera representar también como estofas o materias, tienen que ser determinados como agentes[127] imponderables: [principios] agentes que no tienen ese [elemento] de materialidad que fundamenta su singularización.

2. Ahora bien, si es dentro de la influencia de los Objetos entre sí donde viene puesta por de pronto su universalidad idéntica, igual de necesario es entonces poner el otro momento del concepto, la particularidad; también los Objetos prueban, por consiguiente, su subsistencia de suyo, se mantienen como exteriores uno a otro e instauran la singularidad dentro de aquella universalidad. Esta instauración es la reacción, en general. Por lo pronto, no hay que captarla como una mera supresión[128] de la acción y la determinidad comunicada [, participada]: lo comunicado está como algo universal, dentro positivamente de los Objetos particulares, y se particulariza sólo dentro de la diversidad de éstos. En esta medida, pues, lo comunicado sigue siendo lo que él es, sin hacer otra cosa que participarse [, repartirse] en los Objetos o venir determinado por la particularidad de éstos.— La causa va a perderse dentro de su otro, el efecto; el principio activo[129] de la sustancia causal, dentro de su actuar; pero el Objeto influyente [, el Objeto que actúa dentro de otro,] viene a ser solamente un universal; su actuar no es por lo pronto una pérdida de su determinidad, sino una particularización, por la cual él, que al comienzo era en él esa determinidad
[139] entera, singular, | viene a ser ahora una especie de la misma, por cuyo medio, y por vez primera, la determinidad viene puesta como un universal. Ambas cosas, la elevación, dentro de la comunicación, de la determinidad singular a la universalidad, y la particularización de aquélla, o sea su deposición de no ser sino una sola [determinidad] a ser una especie dentro de la repartición, es una y la misma cosa.

La reacción es, ahora, igual a la acción.— Por lo pronto, esto aparece de suerte que el otro Objeto ha acogido dentro de sí al universal entero, siendo ahora, así, activo frente al primero. Así, su reacción es la misma que la acción: una recíproca repulsión del choque[130]. En

127 *Agentien* (principios activos o impulsores, en sentido químico o médico).
128 *Aufheben.*
129 *Activität.*
130 *Abstossen des Stosses* (en la traducción se pierde la igualdad de la raíz; pero si se hubiera vertido: «la repulsión de la pulsión», aparte de ser ello poco inteligible, se habría perdido la importante alusión al *choque*, tanto desde el punto de vista físico-mecánico –se trata de la *vis mortua*–, como desde el propiamente lógico: recuérdese que el término atraviesa la entera

segundo lugar, lo comunicado es lo objetivo, que sigue siendo por tanto determinación sustancial[131] de los Objetos, por lo que hace al presupusto relativo a la diversidad de éstos; con ello, lo universal se especifica, al mismo tiempo, dentro de ellos, y a eso se debe que cada Objeto no se limite a dar, de resultas, la acción entera, sino que tenga su participación específica. Pero, en tercer lugar, la reacción es acción enteramente negativa, en la medida en que cada uno, por la elasticidad de su subsistencia de suyo, rechaza[132] dentro de él el ser-puesto por parte de un otro, siendo así su [propia] referencia a sí. La particularidad específica de la determinidad comunicada a los Objetos —cosa que antes fue denominada especie—, regresa a la singularidad, y el Objeto afirma su exterioridad frente a la universalidad comunicada. La acción pasa, por ello, al reposo. Ella se da a ver como un cambio transeúnte [, pasajero], solamente superficial, en la indiferente totalidad del Objeto, clausa dentro de sí.

3. Este regresar constituye el producto del proceso mecánico. Inmediatamente, el Objeto está presupuesto como singular, luego como particular frente a otros; pero, en tercer lugar, como indiferente respecto a su particularidad, o sea como universal. El producto es aquella totalidad presupuesta del concepto, pero ahora como una totalidad puesta. El concepto es la proposición conclusiva, allí donde lo universal comunicado está concatenado silogísticamente, por la particularidad del Objeto, con la singularidad; pero al mismo tiempo, dentro del reposo, la mediación está puesta como una mediación tal que se ha asumido, o sea que el producto es indiferente respecto a éste su venir-a-ser-determinado, y la determinidad obtenida es una determinidad exterior en él.

Según esto, el producto es lo mismo que el Objeto que al principio entraba dentro del proceso. Pero, al mismo tiempo, el producto está por este movimiento determinado por vez primera; el Objeto mecánico no es en general Objeto sino como producto, porque aquello que él es está por vez primera en él por mediación de un otro. Así, como producto, él es lo que debiera ser en y para [sí][133]: un compuesto, algo mezclado,

---

obra, desde el «choque inicial» –*Anstoss*– al «contrachoque» –*Gegenstoss*– esencial: ver *sub vocibus* el *Glosario* al final del primer volumen, y también *infra*, 12: 143 y 145; por lo demás, va de suyo que aquí se trata de una repulsión *recíproca* y por tanto de *choques*, en plural).

131 *substantielle*.

132 *ausstösst* (esto es, rechaza de sí el *choque* o *Stoss* –devolviendo por así decir el golpe–, que lo habria convertido en un ser-puesto por parte del cuerpo impulsor).

133 Adic. de la ed. acad.

una cierta *ordenación y arreglo* de partes; en general, una cosa tal que su determinidad no es autodeterminación, sino algo *puesto*.

De otra parte, y precisamente en la misma medida, el *resultado* del proceso mecánico *no* le está *ya presente a él mismo*; su *final no está* dentro de su *inicio*, como en el caso del fin. El producto es una determinidad, | puesta como *exterior* en el Objeto. Según el concepto, por consiguiente, este producto es desde luego lo que el Objeto era ya desde el inicio. Pero, al inicio, la determinidad exterior no se da aún como *puesta*. El resultado es, en esta medida, algo *enteramente otro* [, distinto] al primer estar del Objeto, y se da para éste como algo sencillamente contingente.

[140]

b. El proceso mecánico real

El proceso mecánico pasa al *reposo*. En efecto, la determinidad que el Objeto obtiene por él es solamente una determinidad *exterior*. Justamente igual de exterior le es este mismo reposo, en cuanto determinidad contrapuesta al *actuar* del Objeto; pero cada determinidad le es indiferente al Objeto; de ahí que el reposo pueda ser visto también como producido por una causa *exterior*: en tan gran medida le era al Objeto indiferente ser agente.

Ahora bien, en cuanto que la determinidad es además una determinidad *puesta*, y que el concepto del Objeto, *a través* y por medio de *la mediación*, ha *regresado a sí mismo*, el Objeto tiene entonces en él la determinidad, como una determinidad reflexionada dentro de sí. Por consiguiente, los Objetos tienen desde ahora dentro del proceso mecánico una relación más precisamente determinada, y él mismo también. Los Objetos no son meramente diversos, sino *determinadamente diferenciados* unos frente a otros. El resultado del proceso formal, resultado que es por una parte el reposo carente de determinación, es con ello, por otra parte, en virtud de la determinidad reflexionada dentro de sí, la *repartición* [, distribución] *de la oposición* que el Objeto en general tiene en él, entre más Objetos que se comportan-y-relacionan mecánicamente unos con otros. El Objeto, de un lado lo carente de determinación que se comporta-y-relaciona de un modo *no elástico e insubsistente*, tiene de otro lado, respecto a los otros, una *inquebrantable subsistencia de suyo*. Los Objetos tienen ahora, también los *unos frente a los otros*, esta oposición, más determinada, de la *singularidad subsistente de suyo y de la universalidad insubsistente de suyo*.– La diferencia más cercana puede ser captada como una diferencia meramente *cuantitativa* de la diversa magnitud de *masa*, dentro de lo corpóreo, o de *intensidad*, o de otras múltiples

maneras. Pero, en general, no hay que mantener firme esa diferencia, [dejada] meramente dentro de esa abstracción; ambos[134] son también, en cuanto Objetos, [cosas] positivas, subsistentes de suyo.

El primer momento de este proceso real es ahora, como antes, la comunicación. Lo más débil puede venir a ser captado y penetrado por lo más fuerte sólo en la medida en que éste lo acoja y constituya con él una sola esfera. Así como, dentro de lo material, lo débil está seguro frente a lo fuerte cuando éste no es susceptible de relación adecuada con él (al igual que un pañuelo libremente suspendido en el aire no es agujereado por una bala, o que una receptividad orgánica débil no viene afectada tanto por los estimulantes fuertes cuanto por los débiles), así el espíritu enteramente débil está más seguro | frente al espíritu fuerte que otro más cercano a éste; si uno quiere [141] representarse algo enteramente estúpido o innoble, [verá] entonces que un entendimiento más elevado no le puede hacer a aquello la menor impresión ni lo noble ejercer sobre esto el menor influjo; el único medio consecuente contra la razón es no tener nada en absoluto que ver con ella.– Dado que lo insubsistente no coincide con lo subsistente y que ninguna comunicación puede tener lugar entre ellos, tampoco puede ofrecer lo último resistencia alguna, es decir especificar para sí lo universal comunicado.– Si no se encontraran dentro de una sola y misma esfera, la referencia del uno al otro sería entonces un juicio infinito, y ningún proceso sería posible entre ellos.

La resistencia es el momento más cercano del sojuzgamiento de un Objeto por el otro, al ser el momento incipiente de la repartición de lo universal comunicado y del acto de poner la negatividad que se refiere a sí, [o sea] de la singularidad que hay que instaurar. La resistencia viene sojuzgada en la medida en que su determinidad no es adecuada a lo universal comunicado, que ha sido acogido por el Objeto y debe singularizarse dentro de él. Su insubsistencia relativa se manifiesta en que su singularidad no tiene capacidad para lo comunicado, y por consiguiente viene quebrantada por él, ya que, en este universal, ni puede constituirse como sujeto ni hacer de él su predicado.– Sólo según este segundo aspecto es la coerción contra un Objeto algo ajeno al mismo. La potencia[135] se convierte en coerción porque, al ser una universalidad objetiva, es idéntica a la naturaleza del Objeto, pero su determinidad o negatividad no es la propia reflexión

134 *beyde* (se entiende: los Objetos enfrentados por la diferencia entre su singularidad y su universalidad).

135 *Macht* (potencia activa, poder de hecho).

negativa de éste dentro de sí, reflexión según la cual es él un singular. En la medida en que, dentro de la potencia, la negatividad del Objeto no se refleXiona dentro de sí, en que la potencia no es la propia referencia de éste a sí, la negatividad es, frente a la potencia misma, tan sólo negatividad abstracta, cuya manifestación es el hundimiento [, el ocaso].

La potencia, en cuanto la universalidad objetiva, y en cuanto coerción contra el Objeto, es lo que se denomina destino: un concepto que cae dentro del mecanismo en la medida en que es llamado ciego, es decir, tal que su universalidad objetiva no es conocida por el sujeto en su propiedad específica.– Una breve observación al respecto: el destino del ser viviente en general es el género, que se manifiesta por la caducidad de los individuos vivientes, que ellos tienen dentro de su singularidad efectiva, no como género. En cuanto meros Objetos, las naturalezas sólo vivientes no tienen destino alguno, como tampoco lo tienen las otras cosas de inferior nivel; lo que les ocurre es una contingencia; pero ellas, dentro de su concepto, como Objetos, son exteriores a sí; la potencia ajena del destino es, por consiguiente, entera y solamente su propia naturaleza inmediata, la exterioridad y contingencias mismas. Destino propiamente lo tiene sólo la autoconciencia, porque ella es libre y, por consiguiente, es sen-
[142] cillamente en y para sí dentro de la singularidad de su Yo, | y puede plantarle cara a su universalidad objetiva y extrañarse [, hacerse ajena][136] de ella. Pero, por esta separación misma, suscita contra sí la mecánica relación de un destino. Así pues, para que un tal destino pueda tener coerción sobre la autoconciencia misma, ésta tiene que haberse dado una cierta determinidad frente a la universalidad esencial, tiene que haber cometido una acción. Mediante esto, la autoconciencia se ha hecho particular, y este su estar es, en cuanto universalidad abstracta, al mismo tiempo el lado abierto a la comunicación de su esencia, extrañada [, distanciada] respecto a ella; es en este lado donde viene a ser arrebatada dentro del proceso. El pueblo carente de gestas carece de tacha, está envuelto dentro de la universalidad objetiva, ética, y allí disuelto; sin la individualidad, que mueve lo inmoto, se da una determinidad hacia fuera y una universalidad abstracta separada de la objetiva, con lo cual, empero, el sujeto viene a ser también un Objeto exteriorizado[137] respecto de su

136 *sich entfremden* (evito la versión habitual: «alienarse», para no dar pábulo a las deformaciones psicoanalíticas y políticas que ha sufrido este concepto; baste decir que sin «distanciamiento» o «extrañamiento», sin «salir de casa», no hay singularidad libre).

137 *entäussert.*

esencia, entrando así dentro de la relación de *exterioridad* frente a su propia naturaleza, y dentro del mecanismo.

c. *El producto del proceso mecánico*

El producto del proceso *formal* es el Objeto en general, una totalidad indiferente, en la cual la *determinidad* se da como *puesta*. Al entrar aquí, de este modo, dentro del proceso el Objeto en cuanto *determinado*, entonces, de un lado, en el ocaso del mismo se da el *reposo*, entendido como el formalismo original del Objeto, la negatividad de su estar determinado para sí, que es el resultado. Pero, de otro lado, la asunción del estar determinado, en cuanto *reflexión positiva del mismo* dentro de sí, es la determinidad venida a sí, o sea la *totalidad, puesta, del concepto*; la *singularidad de verdad* del Objeto. El Objeto está, por de pronto, determinado dentro de su universalidad indeterminada; luego lo está como *particular*; ahora, como *singular objetivo*; así pues, aquí ha venido a asumirse esa *apariencia de singularidad*, que no es sino una subsistencia de suyo que se *enfrenta* a la universalidad sustancial.

Esta reflexión dentro de sí es ahora, como ha resultado, el objetivo estar aunado de los Objetos, un ser-uno que es subsistencia individual de suyo: el *centro*. *En segundo lugar*, la reflexión de la negatividad es la universalidad, la cual no es ya un destino que se alce frente a una determinidad, sino un destino determinado dentro de sí, racional: una universalidad que se *particulariza en ella misma*, la diferencia en reposo, firme dentro de la insubsistente particularidad de los Objetos y del proceso de éstos: la *ley*. Este resultado es la verdad y, por ende, también el basamento del proceso mecánico.

| C. [143]

El mecanismo absoluto

a. *El centro*

Ahora, la vacía variedad del Objeto está concentrada, en primer lugar, dentro de la singularidad objetiva, dentro del *punto medio* simple que se determina a sí mismo. En segundo lugar, en la medida en que el Objeto, como totalidad inmediata, conserva su indiferencia respecto a la determinidad, ésta está presente en él también como inesencial o como una *exterioridad recí-*

proca de muchos Objetos. La determinidad que va primero, la esencial, constituye por contra el término medio real[138] entre los muchos Objetos que actúan mecánicamente unos en otros, por cuyo medio están concatenados en y para sí, y cuya universalidad objetiva es. La universalidad se mostró por de pronto, dentro de la relación de comunicación, como una universalidad presente sólo por el acto de poner; pero, como objetiva, ella es la esencia penetrante, inmanente, de los Objetos.

En el mundo material [–físico–] es el cuerpo central el que es el género, pero como universalidad individual de los Objetos singulares y de su proceso mecánico. Los cuerpos singulares inesenciales se relacionan-y-comportan chocando y haciendo presión entre sí; tal relación no tiene lugar entre el cuerpo central y los Objetos, cuya esencia el cuerpo central es; pues la exterioridad de éstos no constituye ya la determinación fundamental de los mismos. Su identidad con él es, por tanto, más bien el reposo, a saber, el ser dentro de su centro [–el estar dentro de aquello que los centra–]; esta unidad es el concepto de los mismos, que es en y para sí. Sin embargo, no deja de ser ésta un deber ser, dado que, al mismo tiempo, la exterioridad, todavía puesta, de los Objetos no corresponde a esa unidad. Por consiguiente, la tendencia que ellos tienen hacia un centro es su universalidad absoluta, no puesta por comunicación; esta universalidad constituye el verdadero reposo, él mismo concreto, no puesto desde fuera, al cual tiene que regresar el proceso de insubsistencia.– Por ello, es una vacía abstracción aceptar en mecánica que un cuerpo en general, puesto en movimiento, avance en línea recta al infinito a menos que pierda su movimiento por resistencia exterior. La fricción, o la forma que tenga si no la resistencia, no es más que la aparición de la centralidad; es ella la que conduce de nuevo a la resistencia absolutamente hacia sí, pues aquello en lo que el cuerpo movido sufre fricción no tiene fuerza de resistencia sino únicamente por su ser-uno con el centro.– Dentro de lo espiritual, el centro y el ser-uno con él adopta formas superiores; pero la unidad del concepto, y la realidad de esa unidad, [144] que aquí | es por lo pronto centralidad mecánica tiene que constituir también allí la determinación fundamental.

En esta medida, el cuerpo central ha dejado de ser un mero Objeto, ya que en éste la determinidad es algo inesencial; pues el cuerpo central no tiene ya solamente el ser en sí, sino también el ser para sí de la totalidad objetiva. Por esta razón, puede venir a ser visto como un individuo. Su determi-

138 *reelle*.

nidad es esencialmente diversa de una mera ordenación o arreglo y conexión exterior de partes; como determinidad que es en y para sí, ella es una forma inmanente, siendo ella misma el principio determinante en el que inhieren los Objetos, y gracias al cual están vinculados a un Uno de verdad.

Este individuo central es así, empero, al comienzo solamente término medio, sin tener aún extremos de verdad; pero, como unidad negativa del concepto total, se dirime dentro de tales extremos. O sea que los Objetos, antes insubsistentes y exteriores a sí, vienen a ser determinados igualmente como individuos gracias a la recurrencia del concepto; la identidad del cuerpo central consigo, la cual es aún una tendencia, está afectada de exterioridad, a la cual, al ser acogida dentro de la singularidad objetiva del cuerpo central, le es [participada,] comunicada esa identidad. Gracias a esta centralidad propia, los Objetos situados fuera de aquel centro primero son ellos mismos centros respecto a los Objetos insubsistentes. Estos segundos centros y los Objetos insubsistentes están silogísticamente concatenados, gracias a aquel término medio absoluto.

Pero también los individuos centrales relativos constituyen ellos mismos el término medio de un segundo silogismo; un término medio subsumido de un lado bajo un extremo superior, la universalidad y potencia objetivas del centro absoluto, mientras que de otro lado subsume bajo sí a los Objetos insubsistentes, cuya singularización superficial o formal viene sostenida por él.– Estos insubsistentes son, también, el término medio de un tercer silogismo, el formal, en cuanto que son el vínculo entre la individualidad central absoluta y la relativa, en la medida en que la última tiene dentro de ellos su exterioridad, gracias a la cual la referencia a sí es, al mismo tiempo, tendencia hacia un punto medio absoluto. Los Objetos formales tienen como esencia propia la pesantez idéntica de su inmediato cuerpo central, en el cual inhieren como en su sujeto y extremo de singularidad; por la exterioridad que ellos constituyen, aquél [, el cuerpo central inmediato,] está subsumido bajo el cuerpo central absoluto; ellos son por tanto el término medio formal: la particularidad.– Pero el individuo absoluto es el término medio objetivamente universal, que concatena y mantiene firme el ser-dentro-de-sí del individuo relativo y la exterioridad de éste.– Así también, el gobierno, los | ciudadanos y las necesidades, o sea la vida [145]
exterior de los individuos, son tres términos, cada uno de los cuales es el término medio de los otros dos. El gobierno es el centro absoluto, en donde se concatena silogísticamente el extremo de los singulares con la subsistencia exterior de éstos; justamente así, los singulares son término medio, son los que ponen en actividad a ese individuo universal, llevándolo a existencia

externa y trasponiendo su propia esencia ética en el extremo de la realidad efectiva. El tercer silogismo es el formal, el silogismo de la apariencia de que los singulares, por sus necesidades, y la existencia externa estén conectados a esa individualidad universal absoluta; un silogismo que, al ser meramente subjetivo, pasa a los otros y tiene dentro de ellos su verdad.

Esta totalidad, cuyos momentos mismos son las relaciones completas del concepto: los silogismos, en donde cada uno de los tres Objetos diferentes recorre la determinación de término medio y de extremos, constituye el mecanismo libre. Dentro de él tienen los Objetos diferentes como determinación fundamental suya la universalidad objetiva, la pesantez, que, penetrando dentro de la particularización, se mantiene idéntica a sí. Las referencias de presión, choque, atracción y demás, así como de agregaciones o mezclas, pertenecen a la relación de exterioridad, exterioridad que fundamenta el tercero de los silogismos coligados. La ordenación, aquello que es la determinidad meramente exterior de los Objetos, ha pasado a determinación inmanente y objetiva; ésta es la ley.

b. La ley

Dentro de la ley se hace patente la diferencia, más determinada, de la realidad ideal[139], propia de la Objetividad, respecto a la realidad exterior. El Objeto, en cuanto totalidad inmediata del concepto, no tiene todavía la exterioridad como cosa diferenciada del concepto, que no está puesto para sí. En cuanto que él ha ido a sí por medio del proceso, lo que ha ingresado es la oposición de la centralidad simple frente a una exterioridad que está ahora determinada como exterioridad, o sea que está puesta como no siendo en y para sí. Ese algo idéntico o ideal de la individualidad es, en virtud de la referencia a la exterioridad, un deber ser; es la unidad autodeterminante y determinada en-y-para-sí del concepto, unidad a la cual no corresponde aquella realidad exterior, la cual, por consiguiente, no llega a ser sino tendencia. Pero la individualidad es, en y para sí, el principio concreto de la unidad negativa; como tal principio, ella misma

139 *ideeller Realität* (la *realitas* propia de la Objetividad no es la *onto-lógica* de la lógica objetiva, ya que ahora fundamenta, da sentido y validez objetiva al Objeto, y tiene por tanto una referencia *externa*, pero no exterior, extralógica, como se aprecia a continuación; sobre la relación entre realidad, realidad efectiva e idealidad, cf. *supra* la nota al pie 128 de la *Lógica objetiva*).

es totalidad; una unidad que se dirime dentro de las determinadas diferencias-del-concepto, y que dentro de ellas sigue siendo universalidad igual a sí misma; con ello, el punto medio, ampliado por la diferencia en el interior de su idealidad pura.— | . Esta realidad que corres- [146] ponde al concepto es la ideal, diferente de aquélla que no hacía sino tender; la diferencia, que por lo pronto es una pluralidad de Objetos, está acogida dentro de la esencialidad del concepto y de la universalidad pura. Esta idealidad real[140] es el alma de la totalidad objetiva hasta ahora desarrollada, la identidad del sistema determinada en y para sí.

El objetivo ser-en-y-para-sí resulta por consiguiente, dentro de su totalidad, más determinado que la negativa unidad del centro, la cual se divide en la individualidad subjetiva y en[141] la objetividad exterior, mantiene aquélla dentro de ésta y determina [a esta última] en diferencia ideal[142]. Esta unidad autodeterminante, que reconduce absolutamente la Objetividad exterior a la idealidad, es principio de automovimiento; la determinidad de este principio-de-animación[143], la cual es la diferencia del concepto mismo, es la ley.— El mecanismo muerto era el ya considerado proceso mecánico de Objetos, que aparecían inmediatamente como subsistentes de suyo, pero que precisamente por esa razón[144] son en verdad insubsistentes y tienen su centro fuera de ellos; este proceso, que pasa a reposo, muestra, o bien contingencia y desigualdad indeterminada, o bien uniformidad formal. Esta uniformidad es ciertamente una regla, pero no ley. Sólo el mecanismo libre tiene una ley, la determinación propia de la individualidad pura o del concepto que es para sí; como diferencia en sí misma, la ley es fuente imperecedera de un movimiento que se inflama a sí mismo; al

140 *reelle Idealität* (repárese en la inversión: la introyección de la referencia pone de relieve la idealidad, antes latente en la *realitas*; ver nota anterior).

141 *in* (en ambos casos).

142 *in ideellem Unterschied bestimmt* (falta el complemento directo, a saber qué sea lo determinado o definido dentro de esa diferencia; puesto que no hay coma de separación —aunque el «salpicado» de comas en el texto hegeliano no es muy de fiar— entiendo que lo determinado o marcado de modo *ideell* es la objetividad exterior, o sea el mundo fenoménico, de modo que el movimiento es doble e inverso: por un lado, las cosas están obviamente *dentro del* mundo —preponderancia del ser, del *Daseyn* o *natura materialiter spectata*-; por otro, la objetividad es formulable —susceptible de ser comprehendida en fórmulas— y *legaliforme: natura formaliter spectata*).

143 *dieses Beseelenden.*

144 La razón de esa falta de subsistencia es que se trataba de apariciones o fenómenos *inmediatos.*

estar dentro de la idealidad de su diferencia, ella [la ley] se refiere sólo a sí y es necesidad libre.

c. Transición del mecanismo

Esta alma no está aún, sin embargo, sumida dentro de su cuerpo; el concepto de la totalidad objetiva, desde ahora determinado, pero interno, es necesidad tan libre que la ley no ha llegado aún a enfrentarse a su Objeto; ella [la ley] es la centralidad concreta, en cuanto universalidad ensanchada inmediatamente dentro de su objetividad. Aquella idealidad no tiene, por consiguiente, como diferencia determinada suya a los Objetos mismos; éstos son individuos, subsistentes de suyo, de la totalidad; o bien, si atendemos también, retrospectivamente, al estadio formal, no son Objetos individuales, exteriores. La ley les es ciertamente inmanente, y constituye su naturaleza y potencia; pero la diferencia de la ley está encerrada dentro de su propia idealidad, sin estar los Objetos mismos diferenciados dentro de la Dife-
[147] rencia ideal de la ley. Pero únicamente en la | centralidad ideal y sus leyes tiene el Objeto su autosubsistencia esencial; por consiguiente, no tiene fuerza ninguna para oponer resistencia al juicio del concepto y mantenerse dentro de una subsistencia de suyo y una clausura abstractas, indeterminadas. Por la diferencia ideal que le es inmanente, su estar es una determinidad puesta por el concepto. De esta manera, su insubsistencia no es ya solamente una tendencia hacia el punto medio, frente al cual tiene aún —justamente por ser su referencia solamente una tendencia— la aparición de un Objeto exterior subsistente de suyo, sino que él es una tendencia hacia el Objeto determinadamente contrapuesto a él, así como el centro mismo está por ello disuelto[145], y su unidad negativa ha pasado a la oposición objetivada. Ahora, la centralidad es, por consiguiente, la respectividad [existente] entre estas objetividades negativas, y en tensión unas frente a otras. Así se determina el mecanismo libre al quimismo.

145 *auseinander* (es un centro que se ha disuelto en elementos separados unos de otros, como son los elementos o estofas químicas).

Capítulo segundo [148]
El quimismo

Dentro del conjunto de la objetividad, el quimismo constituye el momento del juicio, de la Diferencia devenida objetiva y del proceso. Dado que comienza ya con la determinidad y el ser-puesto, y que el Objeto químico es al mismo tiempo totalidad objetiva, su recorrido más cercano[146] es simple, y está perfectamente determinado por su presuposición.

A.
El Objeto químico

El Objeto químico se diferencia del mecánico porque el último es una totalidad a la que le da igual estar frente a la determinidad; en el caso del Objeto químico, por contra, la determinidad y, por ende, la referencia a otro y el modo y manera de esta referencia pertenecen a su naturaleza.– Esta determinidad es esencialmente, al mismo tiempo, particularización, es decir: está acogida dentro de la universalidad; ella es, así, principio: la determinidad universal, no sólo de uno de los Objetos singulares, sino también del otro. Por consiguiente, se diferencian ahora en el Objeto mismo su concepto, en cuanto totalidad interna de ambas determinidades, y la determinidad, que constituye la naturaleza del Objeto singular dentro de su exterioridad y existencia. En cuanto que el Objeto es, de esta manera, en sí el concepto íntegro, tiene entonces en él mismo la necesidad y el impulso de asumir su consistencia contrapuesta, unilateral, y de convertirse él mismo en el todo real dentro del estar; algo que, según su concepto, él es ya.

Acerca de la expresión: quimismo, utilizada para la relación de la Diferencia de objetividad –tal como ha resultado– cabe hacer notar, por lo demás, que no tiene que ser entendida aquí como si esta relación sólo se expusiera en esa forma de la naturaleza elemental que es llamada propiamente quimismo. Ya la relación metereológica tiene que ser vista como un proceso cuyas partes tienen más naturaleza de elementos físicos que de químicos. Dentro de lo viviente, la relación sexual se halla bajo | este esquema, al igual que él constituye también [149] el basamento formal[147] de las relaciones espirituales del amor, amistad, etc.

146 *nächster* (como en ocasiones similares, quizá fuera más comprensible verter: «más a mano»).
147 *formale* (o sea, en sentido intralógico).

Considerado más de cerca, el Objeto químico es, por lo pronto, en cuanto totalidad subsistente de suyo en general, un Objeto reflexionado dentro de sí, que, en esta medida, está diferenciado de su estar reflexionado hacia fuera: una base indiferente, al no estar el individuo determinado aún como aquello que difiere [a lo otro de sí]; también la persona es una base tal, que al comienzo sólo se refiere a sí. Pero la determinidad inmanente, que constituye la Diferencia del Objeto, está en primer lugar reflexionada de tal modo dentro de sí, que esta acción de recoger la referencia hacia fuera es solamente universalidad formal abstracta; así, la referencia hacia fuera es determinación de su inmediatez y existencia. Por este lado, el Objeto no regresa en él mismo a la totalidad individual, y la unidad negativa tiene los dos momentos de su oposición en dos Objetos particulares. Según esto, no cabe concebir un Objeto químico partiendo de él mismo, así que el ser del uno es el ser de otro.– Pero, en segundo lugar, la determinidad está reflexionada absolutamente dentro de sí, siendo el momento concreto del concepto individual del todo, concepto que es la esencia universal, el género real del Objeto particular. Con ello, el Objeto químico, que es la contradicción de su inmediato ser-puesto y de su concepto inmanente individual, es una tendencia a suprimir[148] la determinidad de su estar, y a conferir existencia a la totalidad objetiva del concepto. De ahí que, aunque ciertamente sea él, igualmente, un Objeto insubsistente, lo es de tal modo que está por su propia naturaleza en tensión contra ello, siendo él quien, determinándose a sí mismo, inicia el proceso.

B.
El proceso

1. Comienza con la presuposición de que los Objetos en tensión, en tanto lo están contra sí mismos, lo están precisamente con ello, por lo pronto, unos contra otros: una relación que se denomina su afinidad. En cuanto que cada uno, por su concepto, se halla en contradicción frente a la unilateralidad propia de su existencia, y tiende con ello a asumir a ésta, allí está puesta de inmediato la tendencia a asumir la unilateralidad del otro y, por esta recíproca igualación y combinación, tiende a poner la realidad a la medida del concepto, el cual contiene ambos momentos.

148 *aufzuheben.*

En la medida en que cada uno está puesto como contradiciéndose y asumiéndose en él mismo, sólo por coerción exterior son ellos mantenidos en la separación del uno respecto del otro, y [aislados] de su recíproca complementación. El término medio por el cual vienen ahora a estar silogísticamente concatenados estos extremos es, en primer lugar, la naturaleza de ambos, que es en sí: el concepto íntegro, que los sostiene dentro de sí. Pero, en segundo lugar, dado que | se hallan enfrentados dentro de la existencia, [150]
también su unidad absoluta es entonces un elemento todavía formal, existente y diferenciado de ellos: el elemento de la comunicación, en donde entran en comunidad exterior los unos con los otros. Dado que la diferencia real pertenece a los extremos, este término medio no es entonces más que la neutralidad abstracta, la posibilidad real de los mismos; por así decir, el elemento teórico de la existencia de los Objetos químicos, de su proceso y del resultado de éste: dentro de lo corpóreo, el agua tiene la función de ser este medium; dentro de lo espiritual, en la medida en que dentro de él tenga lugar algo análogo a una relación tal, lo es el signo en general y, más precisamente, el lenguaje.

Como mera comunicación dentro de este elemento, la relación de los Objetos es de un lado un coincidir en reposo, pero de otro lado, y precisamente en la misma medida, un comportamiento negativo, en cuanto que el concepto concreto, que es la naturaleza de ellos, está puesto en [la] realidad[149] dentro de la comunicación; con ello, las diferencias reales de los Objetos vienen a ser reducidas a la unidad del concepto. La determinidad subsistente de suyo, que antes tenían, viene a ser por ende asumida dentro de la unificación adecuada al concepto, que en ambos [respectos] es uno y el mismo; por ello, su oposición y tensión resulta aquí embotada[150]; con ello, la tendencia alcanza dentro de esta complementación recíproca su neutralidad en reposo.

El proceso está, de esta manera, extinguido; al haberse igualado la contradicción del concepto y de la realidad, los extremos del silogismo han perdido su oposición y cesado por ende de ser extremos, enfrentados entre sí y contra el término medio. El producto es un producto neutral, es decir, un

149 *in Realität.*

150 *abgestumpft* (*Abstumpfung vs. Begeistung*: son términos de la química de la época, con resonancias que Hegel desde luego aprovecha. El primero se refiere a la neutralización de los ácidos, o sea a su emulsión por saturación. El segundo, al cual se aludirá tres párs. más abajo como principio «sublimador», a su activación o «vivificación»; la raíz del término es *Geist*: «espíritu», como en las sustancias espirituosas: p.e. el etanol).

producto tal que, dentro de él, los ingredientes no pueden ser ya denominados Objetos ni tienen ya su tensión, ni, por ende, las propiedades que les convenían como términos en tensión, aunque en ellos se ha mantenido la *capacidad* de su anterior subsistencia de suyo y tensión. La unidad negativa de lo neutral parte, en efecto, de una Diferencia *presupuesta*: la *determinidad* del Objeto químico es idéntica a su objetividad, es originaria. Por el proceso ya considerado, esta Diferencia no está al comienzo más que *inmediatamente* asumida, de modo que la determinidad no está aún como determinidad absolutamente reflexionada dentro de sí, y por ende el producto del proceso es solamente una unidad formal.

2. Es verdad que, dentro de este producto, se ha extinguido ahora la tensión de la oposición y la unidad negativa, como actividad del proceso. Pero como esta unidad le es esencial al concepto, y al mismo tiempo ha llegado ella misma a la existencia, sigue estando presente, pero sale *fuera* del Objeto neutral. El proceso no se reaviva por sí mismo, en la medida en que él no tenía la Diferencia por *presuposición* suya, ni la *ponía* él mismo.– Esta negatividad, subsistente de suyo fuera del Objeto, la existencia de la singularidad *abstracta*, cuyo ser-para-sí tiene su realidad en el *Objeto no-diferente*, está ahora dentro de sí misma en tensión frente a su abstracción: una
[151] actividad inquieta dentro de sí que, consumiéndose, torna hacia fuera. | Ella se refiere *inmediatamente* al Objeto, cuya neutralidad en reposo es la posibilidad real de la oposición suya [: de la actividad inquieta]; el Objeto mismo es, desde ahora, el *término medio* de la neutralidad, la cual era antes meramente formal, y ahora es dentro de sí misma concreta, y determinada.

La siguiente referencia inmediata del *extremo* de la *unidad negativa* al Objeto es: que éste viene determinado por ella, y por este medio dirimido. Esta acción dirimente puede ser vista, por lo pronto, como producción de la oposición de los Objetos en tensión, oposición con la cual ha comenzado el quimismo. Pero esta determinación no constituye el otro extremo del silogismo, sino que pertenece a la referencia inmediata del principio diferenciador al término medio, término medio en el cual este principio se da su realidad inmediata; es la determinidad que tiene al mismo tiempo el término medio en el silogismo disyuntivo, salvo que ella es ahora naturaleza universal del objeto, por medio de lo cual es éste tanto universalidad objetiva como particularidad determinada. El *otro extremo* del silogismo se halla enfrentado al *extremo* externo, *subsistente de suyo*, de la singularidad; es, por consiguiente, el extremo, justamente igual de subsistente, de la *universalidad*; la acción dirimente que la neutralidad real del término medio experimenta por consiguiente dentro de él, es que ella no viene descompuesta en

momentos que difieren unos respecto de otros, sino en momentos q u e n o d i f i e r e n . Estos momentos son, por ende, la b a s e abstracta, indiferente, de un lado, y el principio s u b l i m a d o r[151] de la misma, de otro lado, principio que, por su separación de la base, alcanza igualmente la forma de objetividad indiferente.

Este silogismo disyuntivo es la totalidad del quimismo, dentro de la cual el mismo todo objetivo está expuesto tanto como unidad n e g a t i v a subsistente de suyo que como —luego, en el término medio— unidad r e a l ; pero finalmente, lo expuesto es la realidad química, disuelta dentro de sus momentos a b s t r a c t o s . La determinidad no ha llegado dentro de estos últimos, como lo hizo dentro de lo neutral, a su r e f l e x i ó n - d e n t r o - d e - s í en u n o t r o , sino que, en sí, ha regresado a su abstracción: ser un e l e m e n t o o r i g i n a r i a m e n t e d e t e r m i n a d o .

3. Estos Objetos elementales están, con ello, liberados de la tensión química; dentro de ellos está el basamento original de aquella p r e s u p o s i c i ó n con que comenzaba el quimismo, que ha venido a ser p u e s t a por el proceso real. Ahora bien, en esta medida es además, de un lado, la d e t e r m i n i d a d interior de los Objetos, que, como tal, es esencialmente la contradicción de su s i m p l e c o n s i s t e n c i a i n d i f e r e n t e y de ella misma como d e t e r m i n i d a d , y la tendencia hacia fuera que se dirime y pone la tensión en su Objeto y en otro, a f i n d e t e n e r u n término t a l que, frente a él, pueda el Objeto comportarse-y-relacionarse como aquello que difiere, y en el cual pueda neutralizarse y dar a su determinidad simple la realidad que está ahí; con ello, el quimismo ha ido entonces hacia atrás, a su inicio, dentro del cual los Objetos en tensión mutua | se buscan unos a otros y luego se unifican dentro de un neu- [152]
tro en virtud de un término medio formal, exterior. De otro lado, por medio de este regreso a su c o n c e p t o , el quimismo se asume, y ha pasado a una esfera más alta.

151 *begeistende.*

C.
TRANSICIÓN DEL QUIMISMO

La química habitual muestra ya ejemplos de cambios químicos en donde el cuerpo, por ejemplo, asigna a una parte de su masa una oxidación más alta, deponiendo por ello otra parte a un grado menor de aquélla, dentro del cual puede entonces entrar, por vez primera, en combinación neutral con otro cuerpo que difiere de él [y que ha sido] llevado a él, combinación a la cual no habría sido receptivo dentro de aquel primer grado, inmediato. Lo que acontece aquí es que el Objeto no se respecta a otro según una determinidad inmediata, unilateral, sino que, según la totalidad interna de una relación originaria, pone la presuposición que él precisa para llegar a una referencia real, dándose por ello un término medio, por el cual concatena silogísticamente su concepto con su realidad; él es la singularidad determinada en y para sí, el concepto concreto como principio de la disyunción dentro de extremos, cuya reunificación es la actividad del mismo principio negativo, que retorna por ello hacia su determinación primera, pero objetivada.

El quimismo es, él mismo, la negación primera de la objetividad indiferente y de la exterioridad de la determinidad; está, por tanto, afectado todavía de la subsistencia inmediata del Objeto, así como de la exterioridad. No es por consiguiente, aún, para sí aquella totalidad de autodeterminación que de él brota, y dentro de la cual él, más bien, se asume.– Los tres silogismos que se han dado como resultado constituyen su totalidad; el primero tiene por término medio la neutralidad formal y por extremos los Objetos en tensión; el segundo tiene por término medio al producto del primer silogismo, la neutralidad real, y por extremos la actividad dirimente y su producto, el elemento indiferente; el tercero es por su parte el concepto que se realiza a sí, que se pone la presuposición por la que está condicionado el proceso de su realización: un silogismo que tiene a lo universal por esencia suya. En virtud de la inmediatez y exterioridad, sin embargo, determinación dentro de la cual se halla la objetividad química, estos silogismos caen todavía unos fuera de otros. El primer proceso, cuyo producto es la neutralidad de los Objetos en tensión, se extingue dentro de su producto, y es una Diferenciación añadida, exterior, la que lo reaviva; condicionado por una
[153] | presuposición inmediata, se agota dentro de ella.– De la misma manera, la segregación de lo neutro, propia de los extremos que difieren, e igualmente su descomposición dentro de sus elementos abstractos, tiene que partir de condiciones y excitaciones de la actividad exteriormente añadidas. Pero, en la medida en que también los dos momentos esenciales del proceso,

de un lado la neutralización, del otro la disgregación y reducción, están combinados dentro de uno y el mismo proceso, siendo igualmente la unificación y embotamiento de los extremos en tensión una separación en tales extremos, éstos constituyen entonces, en virtud de la exterioridad situada todavía como fundamento, dos lados diversos; los extremos separados dentro del mismo proceso son Objetos o materias distintos a los que se aúnan dentro de él; en la medida en que aquéllos rebrotan de allí [como extremos] que difieren, tienen que volverse hacia fuera; su nueva neutralización es un proceso distinto a la que tuvo lugar dentro del primero.

Pero estos procesos diversos, que se han venido a dar necesariamente como resultado, son justamente otros tantos estadios, a través de los cuales viene asumida la exterioridad y el hecho de estar condicionado, de lo cual brota el concepto como totalidad determinada en y para sí, y no condicionada por la exterioridad. Dentro del primero se asume la exterioridad de los extremos que difieren enfrentados y que constituyen la entera realidad, o sea, se asume la diferencialidad del concepto determinado, que es en sí, respecto a su determinidad, que está ahí; dentro del segundo viene asumida la exterioridad de la unidad real, la unificación como meramente neutral; con más precisión: la actividad formal se asume, por lo pronto, dentro de otras tantas bases formales o determinidades que no difieren, cuyo concepto interno es, ahora, la actividad absoluta venida a sí, en cuanto realizándose en ella misma, o sea que pone dentro de sí las diferencias determinadas, y se constituye por esta mediación como unidad real: una mediación que es, por ende, la mediación propia del concepto, su autodeterminación, y que, en vista de su reflexión dentro de sí, es un presuponer inmanente. El tercer silogismo, que de un lado es el restablecimiento de los procesos precedentes, asume todavía, del otro lado, el último momento de bases indiferentes: la inmediatez exterior enteramente abstracta, que, de esta manera, viene a ser momento propio de la mediación del concepto por sí mismo. El concepto, que con esto ha asumido como exteriores todos los momentos de su estar objetivo y los ha puesto en la unidad simple que le es propia, queda por ello completamente liberado de la exterioridad objetiva, a la cual se refiere solamente como a una realidad inesencial; este concepto objetivo, libre, es el fin.

[154] |

CAPÍTULO TERCERO
TELEOLOGÍA

Allí donde se percibe finalidad se acepta un entendimiento como autor de la misma, o sea: para que haya fin se requiere la existencia propia, libre, del concepto. La teleología viene enfrentada sobre todo al mecanismo, dentro del cual la determinidad puesta en el Objeto es esencialmente, en cuanto exterior, una determinidad tal que en ella no se manifiesta autodeterminación ninguna. La oposición entre **causis efficientibus** y **causis finalibus**, entre causas meramente eficientes y causas finales, se refiere a aquella diferencia, a la diferencia a donde en forma concreta regresa igualmente la indagación acerca de si la esencia absoluta[152] del mundo ha de ser captada como ciego mecanismo de la naturaleza, o como un entendimiento que se determina según fines. La antinomia del fatalismo, con el determinismo, y de la libertad concierne, igualmente, a la oposición del mecanismo y la teleología, pues lo libre es el concepto dentro de su existencia.

La metafísica de antaño ha procedido con estos conceptos como con otros suyos; por una parte, ha presupuesto una representación del mundo y se ha afanado en mostrar que a ella se ajustaba un concepto o el otro, y que el contrapuesto era deficiente porque esa representación] no se dejaba explicar a partir de él; por otra parte, no ha investigado al respecto el concepto de causa mecánica y de fin, para ver cuál tenga verdad en y para sí. Una vez fijada tal cosa de por sí, ya puede ofrecer el mundo objetivo causas mecánicas y finales, que su existencia no es la vara de medida de lo verdadero; al contrario, lo verdadero es más bien el criterio que decida cuál de estas existencias sea de verdad su existencia. Así como el entendimiento subjetivo muestra también en él errores, así muestra igualmente el mundo objetivo esos aspectos y estadios de la verdad que, de por sí, son al pronto unilaterales, incompletos y sólo relaciones de la aparición [fenoménica]. Cuando mecanismo y finalidad se enfrentan, precisamente por ello es imposible tomarlos como si diera igual [uno que otro], como si cada uno, de por sí, fuera un concepto correcto y tuviera tanta validez como el otro, en cuyo caso sólo importaría a dónde quepa aplicar el uno o el otro. Esta validez igual [, este dar igual,] de ambos descansa tan sólo en el hecho de que ellos son; o sea, que nosotros los tenemos. Pero, ya que están contrapuestos, la primera y necesaria pregunta es cuál

152 *Wesen* (en la representación religiosa, habría que verter: «Ser»; pero eso sería ya tomar partido ante la alternativa propuesta aquí por Hegel).

de ambos sea el verdadero; y la pregunta más alta, la pregunta propiamente dicha, es si no será un tercero su verdad, o si uno | será la [155] verdad del otro.– Pero es la referencia-de-fin la que se ha dado a ver como la verdad del mecanismo.– Lo que se expuso como quimismo viene ahora a ser tomado de consuno con el mecanismo, en la medida en que el fin es el concepto dentro de la libre existencia, y le está enfrentada en general la no-libertad del mismo, su estar sumido dentro de la exterioridad; ambos, tanto el mecanismo como el quimismo, vienen comprendidos por tanto bajo la necesidad propia de la naturaleza, en cuanto que, dentro del primero, el concepto no existe en el Objeto, porque éste, en cuanto mecánico, no contiene la autodeterminación; mientras que dentro del otro, o bien tiene el concepto una existencia en tensión, unilateral, o bien, en la medida en que se pone de relieve como la unidad que tiene en tensión al Objeto neutral dentro de los extremos, en la medida en que suprime[153] esta separación, se es exterior a sí mismo.

Cuanto más conectaba el Principio teleológico con el concepto de un entendimiento extramundano, cosa favorecida en esta medida por la devoción piadosa, tanto más parecía alejarse de la verdadera indagación de la naturaleza, que no quiere conocer las propiedades de la naturaleza como determinidades extrañas, sino como determinidades inmanentes, y que sólo a tal conocer otorga el valor de ser un concebir. Dado que el fin es el concepto mismo dentro de su existencia, puede parecer cosa peregrina que el acto de conocer los Objetos a partir de su concepto aparezca, más bien, como un paso injustificado, que trasciende a un elemento heterogéneo, y que, en cambio, se haga valer al mecanismo –para el cual la determinidad de un Objeto se da como una determinidad exterior a él, puesta por otro– como un modo de ver más inmanente que la teleología. El mecanismo, por lo menos el común, no-libre, así como el quimismo, tiene desde luego que ser visto como principio inmanente, en la medida en que lo exterior determinante sea a su vez solamente un Objeto tal, un Objeto exteriormente determinado, al que le da igual estar frente a tal hecho de venir-a-ser-determinado, o en la medida en que, dentro del quimismo, el otro Objeto es un Objeto igualmente determinado químicamente; en general, en ambos casos se halla siempre dentro de una cosa externa un momento esencial de la totalidad. De ahí que estos principios se queden estancados en el interior de la misma forma-natural de la finitud; mas aun cuando no pretendan trascender lo finito y lleven, en pro de

153 *aufhebt*.

los fenómenos, solamente a causas finitas –que exigen ellas mismas que se vaya más allá– se amplían con todo, al mismo tiempo, de un lado a una totalidad formal dentro del concepto de fuerza, causa y demás determinaciones de reflexión, que deben designar una originariedad, mientras que de otro lado se amplían, mediante la universalidad abstracta, a un total[154] de fuerzas, a un todo[155] de causas recíprocas. De este modo, el mecanismo se muestra a sí mismo como una tendencia de totalidad, es decir que él intenta captar la naturaleza, de por sí, como un todo que, para su concepto,
[156] no esté necesitado de ningún otro: una totalidad que | no se encuentre dentro del fin y el entendimiento extramundano con él conectado.

La finalidad se muestra ahora, por lo pronto, como un algo más alto, en general, como un entendimiento que determina exteriormente la variedad de Objetos mediante una unidad que es en y para sí, de modo que, mediante esta referencia, las indiferentes determinidades de los Objetos vengan a ser esenciales. Dentro del mecanismo, vienen a serlo mediante la mera forma de la necesidad, caso en el cual el contenido de los Objetos es cosa indiferente, pues ellos deben seguir siendo exteriores, y es solamente el entendimiento en cuanto tal el que debe satisfacerse al conocer su propia conexión, la identidad abstracta. Dentro de la teleología, por contra, el contenido viene a ser importante, porque ella presupone un concepto, un algo determinado en y para sí, y por ende autodeterminante, o sea porque, de la respectividad de las diferencias y de su estar determinadas unas por otras, de la forma, ha diferenciado la unidad reflexionada dentro de sí, un algo determinado en y para sí y, con ello, un contenido. Pero si éste es, por lo demás, un contenido finito e insignificante, contradice entonces a aquello que él debe ser, pues el fin es [según][156] su forma, una totalidad infinita dentro de sí; especialmente, cuando el obrar que actúa según fines es admitido como absoluta voluntad y entendimiento. Si la teleología ha atraído sobre sí en tanta medida el reproche de necedad, ello se debe a que los fines que daba a mostrar eran, según cuadrara, bien más significativos o bien más nimios, y a que la referencia-de-fin de los Objetos tenía que aparecer, con harta frecuencia, como un jugueteo, porque esta referencia aparece tan exterior y, por consiguiente, contingente. El mecanismo, por contra, deja a las determinidades de los Objetos, según su contenido genuino, su valor de determinidades contingentes, frente a

154 *All.*
155 *Ganzen.*
156 Adición de la ed. acad.

las cuales le da igual estar al Objeto, y que no deben tener más alta validez, ni para ellos ni para el entendimiento subjetivo. Por consiguiente, este principio, en su conexión de necesidad externa, da la conciencia de una infinita libertad, frente a la teleología, la cual erige nimiedades y hasta despreciables minucias de su contenido como algo absoluto, algo dentro de lo cual el pensamiento, más universal que la teleología, no puede sino encontrarse angostado infinitamente y aún afectado hasta la náusea.

La desventaja formal dentro de la cual se halla por lo pronto esta teleología estriba en que sólo llega hasta la *finalidad externa*. Al estar puesto aquí el concepto como algo formalizante, también el contenido es entonces para la teleología algo dado exteriormente al concepto, dentro de la multiplicidad del mundo objetivo: dado precisamente dentro de esas determinidades que constituyen también el contenido del mecanismo, pero como algo exterior, contingente. En virtud de este carácter de comunidad, la sola *forma de la* | *finalidad* constituye de por sí lo esencial de lo teleológico. En este res- [157] pecto, sin atender todavía a la diferencia entre finalidad externa e interna, se ha dado a ver la referencia-de-fin en general, en y para sí, como la *verdad del mecanismo*.– La teleología tiene dentro de lo universal el principio superior, el concepto dentro de su existencia, el cual es, en y para sí, lo infinito y absoluto: un principio de libertad que, sencillamente cierto de su autodeterminación, está absolutamente desgajado del *exterior venir-a-ser-determinado*, cosa propia del mecanismo.

Uno de los grandes méritos de *Kant* en punto a filosofía consiste en la diferenciación, por él establecida, entre finalidad relativa o *externa* y finalidad *interna*; es dentro de esta última como ha abierto la vía hacia el concepto de la *vida*, la *idea*, y elevado con ello *positivamente* a la filosofía por encima de las determinaciones de reflexión y del mundo relativo de la metafísica, cosa que la Crítica de la razón hace sólo imperfectamente, dentro de un giro harto torcido, y sólo *negativamente*.– Ya se ha recordado que la oposición de la teleología y el mecanismo es, por lo pronto, la oposición, sólo que más universal, de *libertad y necesidad*. Kant ha aludido a la oposición [que hay] dentro de esta forma, bajo las *antinomias* de la razón y, con más precisión, como el *tercer conflicto de las ideas trascendentales*.– Cito su exposición –a la cual se ha remitido anteriormente– de manera enteramente sucinta, dado que lo esencial de la misma es tan simple que no precisa de ninguna controversia extensa, amén de que en otro lugar se ha dilucidado más detalladamente el modo y manera de las antinomias kantianas.

La *tesis* que hay que considerar aquí reza: la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única a partir de la cual puedan ser derivadas las apariciones

[fenoménicas] del mundo, en su conjunto. Hay que admitir aún, necesariamente, una causalidad por libertad para la explicación de las mismas.

La antítesis: no hay libertad alguna, sino que dentro del mundo todo acontece simplemente según leyes de la naturaleza.

La prueba opera, como en el caso de las restantes antinomias, en primer lugar, apagógicamente, admitiendo lo contrario de cada tesis; en segundo lugar, para mostrar lo contradictorio de esta admisión[157], se presupone como válido, a la inversa, lo contrario de la misma, o sea, se admite la proposición que había que probar; por consiguiente, podía haberse ahorrado el entero rodeo de la demostración, que no consiste sino en la afirmación asertórica de las dos proposiciones que están enfrentadas.

Para probar la tesis se debe, en efecto, admitir por lo pronto: que no hay ninguna otra causalidad sino según leyes de la naturaleza, esto es, según la necesidad del mecanismo en general, incluido el quimismo. Pero esta proposición se contradiría, porque la ley de la naturaleza consiste
[158] precisamente en que | nada acontezca sin causa suficientemente determinada a priori, la cual, por ende, contendría dentro de sí una espontaneidad absoluta; es decir: si la admisión contrapuesta a la tesis es contradictoria, ello se debe a que contradice a la tesis.

En favor de la prueba de la antítesis debiera ponerse: que hay una libertad como una especie particular de causalidad para iniciar sencillamente un estado [de cosas], y también por ende, una serie de consecuencias del mismo. Ahora bien, dado que un tal inicio presupone un estado que no tiene conexión alguna de causalidad con el estado precedente a la [libertad] misma, esto contradice entonces a la ley de causalidad, única según la cual es posible la unidad de la experiencia, y que haya experiencia en general; es decir: si no es posible la admisión de libertad, que está en contra de la antítesis, ello se debe a que contradice a la antítesis.

En esencia, la misma antinomia retorna en la Crítica del Juicio teleológico, como oposición, a saber: que toda generación de cosas materiales acontece según leyes meramente mecánicas, y que alguna generación de las mismas es imposible según tales leyes.– La solución kantiana de esta antinomia es la misma que la solución general de las restantes, a saber: que la razón no podría probar ni una proposición ni la otra, porque nosotros no podemos tener nin-

157 Respectivamente: *Thesis*, *Annahme* (la sinonimia corrobora la elección del término «admisión»).

gún principio determinante a priori acerca de la posibilidad de las cosas según leyes de la naturaleza meramente empíricas, y que, además, ninguna de las dos tiene que ser vista, por consiguiente, como proposiciones objetivas, sino como máximas subjetivas; dice también que yo, de una parte, debo en todo momento reflexionar sobre todos los acaecimientos de la naturaleza según el principio del mero mecanismo de la naturaleza, pero que esto no impide, cuando la ocasión hace al caso, rastrear algunas formas naturales según otra máxima, a saber, según el principio de las causas finales: como si estas dos máximas, que por lo demás deben ser necesarias meramente para la razón humana, no estuvieran, entonces, en la misma oposición en que se encuentran aquellas proposiciones.— Como antes se ha hecho notar, en este nivel no se investiga en ninguno de sus puntos, lo único que suscita interés filosófico, a saber: cuál de los dos principios tenga en y para sí verdad; pero, para este punto de vista, no hay ninguna diferencia en que los principios deban venir considerados como objetivos, vale decir aquí: como determinaciones de la naturaleza exteriormente existentes, o como meras máximas de un conocer subjetivo; lo que es más bien un conocer subjetivo, es decir contingente, es éste que aplica una o la otra máxima cuando la ocasión hace al caso, teniéndolas a conveniencia por ajustadas a Objetos dados, sin preguntar por lo demás por la verdad de estas determinaciones mismas, ya sean ambas determinaciones de Objetos o del conocer.

| Por insuficiente que, por consiguiente, sea la discusión kantiana del [159] principio teleológico en lo tocante al punto de vista esencial, no deja de ser en todo caso notable la posición que Kant da a aquél. Al adscribirlo a un Juicio reflexionante, hace de él un eslabón intermedio de enlace entre lo universal de la razón y lo singular de la intuición; además, diferencia aquel Juicio reflexionante del determinante, el cual subsumiría meramente lo particular bajo lo universal. Tal universal, que es solamente subsumente, es algo abstracto que viene a ser por vez primera concreto en otro, en lo particular. Por contra, el concepto es lo universal concreto, que tiene dentro de él mismo el momento de particularidad y exterioridad, que por consiguiente es activo, y es el impulso a repelerse de sí mismo. En cuanto fin, el concepto es desde luego un juicio objetivo, en donde una de las determinaciones es el sujeto, a saber el concepto concreto como determinado por sí mismo, mientras que la otra no es solamente un predicado, sino la objetividad exterior. Pero no por ello es la referencia-de-fin un juzgar reflexionante, que considera a los Objetos exteriores sólo según una unidad, como si un entendimiento hubiera dado ésta en favor de

nuestra facultad de conocimiento, sino que la referencia es lo verdadero, que es en y para sí, que juzga objetivamente y determina absolutamente la objetividad exterior. La referencia-de-fin es, por ello, más que juicio: es el silogismo [, la conclusión] del concepto libre subsistente de suyo, que se concatena silogísticamente consigo mismo a través de la objetividad.

El fin ha resultado como lo tercero tras el mecanismo y quimismo; él es la verdad de éstos. En cuanto que él mismo se halla aún dentro de la esfera de la objetividad o de la inmediatez del concepto total, está aún afectado de la exterioridad como tal, y tiene frente a sí un mundo objetivo, al cual se refiere. Por este lado, la causalidad mecánica –en este aspecto, en general, hay que tomar también el quimismo– aparece todavía a propósito de esta referencia-de-fin que es la exterior, pero como subordinada a ella, como asumida en y para sí. En lo concerniente a la relación más precisa, el Objeto mecánico, en cuanto totalidad inmediata, es indiferente respecto a su estar determinado y, por ende, al estar enfrente, le da igual ser determinante. Este exterior estar-determinado se ha formado ahora progresivamente hasta la autodeterminación, y por ende el concepto, que dentro del Objeto es sólo interno, o lo que es lo mismo, que es sólo concepto externo, está desde ahora puesto; el fin es, por lo pronto, justamente este concepto mismo, exterior al mecánico. Así, también para el quimismo es el fin lo autodeterminante, que retrotrae el exterior venir-a-estar-determinado, por el cual está condicionado el fin, a la unidad del concepto.– La naturaleza de subordinación de las dos formas anteriores del proceso objetivo resulta de aquí; lo otro, que en ellas se halla dentro del progreso infinito, es el concepto, puesto por lo pronto como
[160] exterior a ellas, el cual | es fin; no sólo el concepto es la sustancia de ellas, sino que también la exterioridad les es un momento esencial, el momento que constituye su determininidad. Por tanto, la técnica mecánica o química, por su carácter de estar exteriormente determinada, se ofrece de suyo a la referencia-de-fin, que ahora hay que considerar más de cerca.

A.
El fin subjetivo

Dentro de la centralidad de la esfera objetiva, que es una indiferencia [, un darle igual estar] frente a la determinidad, el concepto subjetivo ha reencontrado y repuesto por lo pronto el punto-de-unidad negativo; por su parte, dentro del quimismo, [ha hecho lo mismo con] la objetividad de las

determinaciones del concepto, por cuyo medio es puesto él [, el concepto subjetivo,] por vez primera como concepto concreto objetivo. Su determinidad o su diferencia simple tiene desde ahora en él mismo la determinidad de exterioridad, y su unidad simple es, por este medio, la unidad que se repele de sí misma y se conserva allí. El fin es, por consiguiente, el concepto subjetivo en cuanto tendencia e impulso esenciales a ponerse exteriormente. A este respecto, el fin está sustraído a la transición. No es una fuerza que se haga externa, ni una sustancia y causa que se manifieste en accidentes y efectos. La fuerza es sólo algo abstractamente interno mientras no se ha externalizado; o sea, es dentro de la externalización, a la cual tiene que venir solicitada, donde tiene por vez primera un estar; así también la causa y la sustancia, porque sólo dentro de los accidentes y del efecto tienen realidad efectiva; su actividad es la transición, frente a la cual no se mantienen en libertad. Bien es verdad que el fin puede venir determinado también como fuerza y causa, pero estas expresiones cubren sólo un lado imperfecto de su significado; cuando deben ser enunciadas de él según la verdad del fin, lo pueden hacer sólo de una manera que suprime[158] el concepto de ellas: como una fuerza que se solicita a sí misma para hacerse externa, como una causa que es causa de ella misma, o cuyo efecto es inmediatamente la causa.

Cuando se adscribe lo conforme a fin a un entendimiento —como se adujo antes— se toma entonces en consideración, al respecto, lo determinado del contenido. Pero a ese entendimiento hay que tomarlo en general como lo racional en su existencia. Si manifiesta racionalidad, ello se debe a que es concepto concreto, que sostiene a la diferencia objetiva dentro de su unidad absoluta. Por consiguiente, él es esencialmente el silogismo en él mismo. Es lo universal igual a sí, y lo es, además, al contener la negatividad que se repele de sí; por lo pronto, es la actividad universal, y en esta medida, todavía indeterminada; pero como | ésta es la referencia negativa a sí misma, la actividad se determina [161] inmediatamente y se da el momento de la particularidad, que, al ser igualmente la totalidad de la forma reflexionada dentro de sí, es contenido, frente a las diferencias puestas de la forma. De manera igualmente inmediata es esta negatividad, por su referencia a sí misma, absoluta reflexión de la forma dentro de sí, y singularidad. Por un lado, esta reflexión es la universalidad interna del sujeto, pero por otro, reflexión hacia fuera; y, en esta medida, el fin es todavía un algo subjetivo, y su actividad está dirigida hacia una objetividad exterior.

158 *Aufhebt.*

El fin es en efecto el concepto que en la objetividad ha ido hacia sí mismo; la determinidad que él se ha dado en ella es la de la objetiva indiferencia y exterioridad del estar determinado; su negatividad, que se repele de sí, es por consiguiente tal que los momentos de la negatividad, en cuanto que son solamente las determinaciones del concepto mismo, tienen también la forma de objetiva indiferencia unos frente a otros.– Dentro del juicio formal, sujeto y predicado están ya determinados como subsistentes de suyo, el uno frente al otro; pero su subsistencia es, al comienzo, tan sólo abstracta universalidad; aquélla ha adquirido desde ahora la determinación de objetividad; pero, como momento del concepto, esta diversidad perfecta está incluida dentro de la simple unidad del concepto. Ahora bien, en la medida en que el fin es esta reflexión total, dentro de sí, de la objetividad, y además inmediatamente, entonces, en primer lugar, se distingue la autodeterminación –o sea la particularidad, como simple reflexión dentro de sí– de la forma concreta, y es un contenido determinado. El fin es, según esto, finito, aunque según su forma sea subjetividad infinita. En segundo lugar, como su determinidad tiene forma de indiferencia objetiva, tiene figura de presuposición, y la finitud del fin consiste, según este respecto, en que él tiene ante sí un mundo objetivo, mecánico y químico, al cual se respecta su actividad como a una cosa presente; su actividad autodeterminante es así, dentro de la identidad de la actividad, inmediatamente exterior a sí misma y, en igual medida, tanto reflexión dentro de sí como reflexión hacia fuera. En esta medida, el fin tiene aún una existencia de verdad extramundana, en la medida, en efecto, en que se le enfrenta aquella objetividad, así como ésta, en cambio, se le enfrenta como un todo mecánico y químico, no determinado ni penetrado aún por el fin.

El movimiento del fin, por consiguiente, puede venir expresado ahora así: que ese movimiento se encamina a asumir su presuposición, esto es, la inmediatez del Objeto, y a ponerlo como determinado por el concepto. Este negativo comportarse-y-relacionarse frente al Objeto es, precisamente en la misma medida, un negativo comportarse frente a sí mismo, un asumir la subjetividad del fin. Positivamente, el comportamiento es la realización del [162] fin, | o sea la unificación del ser objetivo con el mismo, de suerte que el mismo comportamiento, que como momento del fin es inmediatamente la determinidad idéntica a él, se dé como exterior; y a la inversa, que lo objetivo como presuposición venga puesto, más bien, como determinado por el concepto.– El fin es, dentro de él mismo, el impulso de su realización; la determinidad de los momentos del concepto es la exterioridad, pero la simplicidad de los mismos, dentro de la unidad del concepto, es inadecuada a lo que ella es,

y el concepto se repele por consiguiente de sí mismo. Este repeler es la resolución en general, la referencia de la unidad negativa a sí, por lo cual la unidad negativa es singularidad excluyente; pero, por este excluir, ella se resuelve [o se desencierra] en dirección a [algo][159], porque eso es autodeterminar, ponerse a uno mismo. Por una parte la subjetividad, al determinarse, se hace particularidad, se da un contenido que, encerrado dentro de la unidad del concepto, es aún un contenido interior; pero este poner, la reflexión simple dentro de sí, es –como ha resultado– al mismo tiempo inmediatamente un presuponer; y, en el mismo momento en que el sujeto del fin se determina, es referido el sujeto a una objetividad indiferente, exterior, que, por su medio, debe ser hecha igual a aquella determinidad interna, es decir, ser puesta como una cosa determinada por el concepto; por lo pronto, como medio.

B.
El medio

El primer poner inmediato dentro del fin es, al mismo tiempo, el acto de poner algo interior, es decir determinarlo como puesto y, al mismo tiempo, presuponer un mundo objetivo, indiferente frente a la determinación de fin. La subjetividad del fin es empero la unidad absoluta negativa; su segundo determinar [por parte de la subjetividad] es, por consiguiente, el asumir esta presuposición en general; este asumir es el retorno a sí, en la medida en que, mediante ello, aquel momento de la negación primera: el poner lo negativo frente al sujeto, el Objeto exterior, viene asumido. Pero frente a la presuposición o la inmediatez del determinar, frente al mundo objetivo, al comienzo se da sólo la negación primera, ella misma inmediata y, por consiguiente, exterior. Este poner no es aún, por consiguiente, el fin cumplido mismo, sino, al comienzo, el inicio de ello. El Objeto así determinado es, al comienzo, el medio.

El fin se concatena silogísticamente a través de un medio con la objetividad y, dentro de ésta, consigo mismo. El medio es el término medio del silo-

159 Orig., resp.: *Ausschliessen. entschliesst. schliesst...auf*. (Hegel espacia *auf*: pues el que se resuelve queda por ende abierto a lo que de ello resulte, o como bien se dice: a las resultas). A pesar de los esfuerzos, y de lo forzado, en la versión se pierde la raíz común (*schliessen*): los verbos apuntan a la resolución, a la salida del silogismo (círculo clauso). Podría decirse: «por este *excluir*, ella sale del *claustro* o sea *abre su claustro* a ... lo otro, se desencierra»).

[163] gismo. El fin, | por ser finito, está necesitado de un medio para su cumplimentación: de un medio, es decir, de un término medio que tenga al mismo tiempo la figura de un estar *exterior*, indiferente respecto al fin mismo y su cumplimentación. El concepto absoluto tiene dentro de sí mismo la mediación, de tal suerte que el poner primero del mismo no es un presuponer, en cuyo Objeto sería la indiferente exterioridad la determinidad fundamental; sino que el mundo, como criatura, tiene solamente la forma de tal exterioridad, mientras que es su negatividad y el ser-puesto lo que constituye más bien su determinación fundamental.– Según esto, la finitud del fin consiste en que su determinar en general se es exterior a sí mismo, y por ende su primer determinar, como hemos visto, cae deshecho dentro de un poner y de un presuponer; la *negación* de este determinar es ya también, por consiguiente, reflexión dentro de sí sólo según un lado; según el otro, es más bien solamente negación *primera*; o sea: la reflexión-dentro-de-sí es ella misma, igualmente, exterior a sí y reflexión hacia fuera.

El medio es, por consiguiente, el término medio *formal* de un silogismo *formal*; es algo *exterior*, tanto frente al *extremo* del fin subjetivo como también, por consiguiente, frente al extremo del fin objetivo; igual que, en el silogismo formal, la particularidad es un **medius terminus** indiferente, en cuyo puesto pueden entrar también otros. Así con este mismo término, además, lo es solamente por ser determinidad en referencia a uno de los extremos, mientras que es algo universal en referencia al otro extremo, teniendo así su determinación mediadora relativamente, o sea por otra, así también el medio es término medio mediador sólo, en primer lugar, por ser un Objeto inmediato y, en segundo lugar, por ser medio gracias a la referencia al extremo del fin, referencia *exterior* a él mismo; para el medio mismo, esta referencia es una forma respecto a la cual él es indiferente.

Concepto y objetividad están, por consiguiente, enlazados dentro del medio sólo de modo exterior; en esta medida, él es un *Objeto* meramente *mecánico*. La referencia del Objeto al fin es una premisa, o la referencia inmediata que, en vista del fin –como se ha mostrado–, es *reflexión dentro de sí misma*; el medio es predicado inherente, su objetividad está subsumida bajo la determinación de fin, la cual, por mor de su concepción, es universalidad. Por esta determinación de fin que hay en él el medio es ahora subsumente también frente al otro extremo de la objetividad, al pronto aún indeterminada.– A la inversa, el medio, como *objetividad inmediata*, tiene frente al fin subjetivo la *universalidad* del *estar*, al cual le falta aún la singularidad subjetiva del fin.– En cuanto que el fin está así en el medio solamente, por lo pronto, como determinidad exterior, él mismo está, en

cuanto unidad negativa, fuera del medio mismo, igual que éste es Objeto mecánico, que tiene al fin en él sólo como una determinidad, no como concreción simple de la totalidad. Pero, en cuanto lo concatenante, el término medio mismo tiene que ser la totalidad del fin. Se ha mostrado que, en el medio, la determinación de fin | es al mismo tiempo reflexión dentro de sí misma; en [164] esta medida, ella es referencia formal a sí, dado que la determinidad está puesta como indiferencia real, como la objetividad del medio. Mas, precisamente en virtud de ello, es esta subjetividad, de un lado pura, también al mismo tiempo actividad.– Dentro del fin subjetivo, la referencia negativa a sí misma es aún idéntica a la determinidad en cuanto tal, al contenido y la exterioridad. Pero en la incipiente objetivación[160] del fin, que es un devenir [, un ir a hacerse] otro el concepto simple, entran aquellos momentos, separados el uno del otro; o a la inversa, es en esto en lo que consiste este devenir-otro, o sea la exterioridad misma.

Este término medio, en su integridad, es con esto él mismo la totalidad del silogismo, en donde la actividad abstracta y el medio externo constituyen los extremos, cuyo término medio constituye la determinidad del Objeto por el fin, en virtud de la cual el Objeto es medio.– Pero, además, la universalidad es la referencia de la actividad-de-fin y del medio. El medio es Objeto; en sí, la totalidad del concepto; aquél no tiene ninguna fuerza de resistencia frente al fin, como la tiene por lo pronto frente a otro Objeto inmediato. Para el fin, que es el concepto puesto, el Objeto es por consiguiente sencillamente penetrable y receptivo a esta comunicación, porque, en sí, es idéntico a aquél. Pero, desde ahora, está puesto también como lo penetrable al concepto, pues, dentro de la centralidad, el Objeto es algo tendente a la unidad negativa; de igual manera, dentro del quimismo ha devenido el Objeto, al ser tanto cosa neutral como cosa que difiere, un ser insubsistente.– Su insubsistencia consiste justamente en que sólo en sí es él la totalidad del concepto; pero este último es el ser-para-sí. Por consiguiente, el Objeto tiene frente al fin el carácter de ser algo carente de potencia, y de estar a su servicio; el fin es la subjetividad o alma de aquél, la cual tiene en él su aspecto exterior.

El Objeto, sometido de esta manera inmediatamente al fin, no es un extremo del silogismo, sino que esta referencia constituye una premisa del mismo. Pero el medio tiene también un aspecto, según el cual sigue teniendo subsistencia de suyo frente al fin. La objetividad, enlazada con el fin dentro del medio, por estarlo sólo inmediatamente le es aún exterior; y por consiguiente,

160 *Objectivirung.*

subsiste aún la presuposición. La actividad del fin a través del medio está, por ello, dirigida aún contra esta presuposición, y el fin es justamente actividad, ya no mero impulso y tendencia, en la medida en que dentro del medio está puesto el momento de la objetividad en su propia[161] determinidad como cosa exterior, teniendo entonces la unidad simple del concepto a la objetividad, como tal, en sí.

[165] | C.

EL FIN CUMPLIDO

1. En su referencia al medio, el fin está ya reflexionado dentro de sí, pero aún no puesto su retorno objetivo a sí. La actividad del fin a través de su medio está aún dirigida contra la objetividad, entendida como presuposición original; ella es justamente esto: ser indiferente frente a la determinidad. En la medida en que la actividad consistiera meramente, a su vez, en determinar la objetividad inmediata, el producto no sería entonces, a su vez, más que un medio, y así al infinito; de ahí no saldría más que un medio conforme al fin, pero no la objetividad del fin mismo. El fin, que actúa dentro de su medio, no precisa determinar como una cosa exterior, por consiguiente, al Objeto inmediato[162]; por ende, éste tiene que ir a coincidir por sí mismo con la unidad del concepto; o sea aquella actividad exterior del fin a través de su medio tiene que determinarse como mediación, y asumirse a sí misma.

A través del medio, la referencia de la actividad del fin al Objeto exterior es por lo pronto la segunda premisa del silogismo: una referencia inmediata del término medio al otro extremo. Inmediata lo es porque el término medio tiene en ella un Objeto exterior, siendo el otro extremo un Objeto, igual que él. El medio es eficaz y potente contra este último porque su Objeto está enlazado con la actividad autodeterminante; pero a este Objeto le da igual la determinidad inmediata que el medio tenga. Dentro de esta referencia, el proceso de la determinidad no es otro que el mecánico o químico; dentro de esta exterioridad objetiva, son las anteriores relaciones las que se ponen de relieve, pero ahora bajo la dominación del fin.– Estos procesos empero, como se ha mostrado en ellos, regresan por sí mismos al fin. Por lo tanto, aunque la referencia del medio al Objeto externo que hay que trabajar

161 *in seiner* (es decir, puesto en la determinidad que le es propia al momento de objetividad, es decir como una cosa exterior).

162 Esa determinación ya la hace el medio.

sea por lo pronto inmediata, ella se ha presentado ya anteriormente como un silogismo, dado que el fin se ha dado a ver como siendo de verdad su término medio y unidad. Por tanto, al ser el medio el Objeto que se halla del lado del fin, teniendo dentro de sí la actividad de éste, el mecanismo que tiene lugar aquí es entonces, al mismo tiempo, el retorno de la objetividad a sí misma, al concepto, el cual está ya empero presupuesto como fin; en esta medida, el comportarse-y-relacionarse de la actividad conforme a fin, un comportamiento negativo contra el Objeto, no es una cosa *exterior*, sino el cambio y transición de la objetividad en ella misma dentro de él [, del fin].

Que el fin se refiera inmediatamente a un Objeto y lo convierta en medio, y también que por este medio determine a otro Objeto, es algo que puede ser considerado como *coerción*, en la medida en que el fin aparece como de naturaleza enteramente distinta al Objeto, y en la medida en que ambos Objetos son igualmente, uno frente al otro, totalidades subsistentes de suyo. | Que [166] el fin se ponga en referencia *mediata* con el Objeto e *intercale*, *entre* éste y él, otro Objeto, puede ser visto como la *astucia* de la razón. Según se ha observado, la finitud de la racionalidad tiene este aspecto: que el fin se relaciona-y-comporta con la presuposición, es decir con la exterioridad del Objeto. Dentro de la *referencia inmediata* al mismo sería el propio fin el que entrara dentro del mecanismo o del quimismo, estando sometido con ello a la contingencia y al ocaso de su determinación, consistente en ser concepto que es en y para sí. Pero entonces pone a su disposición un Objeto como medio, deja que el mismo se extenúe exteriormente en el trabajo, en vez de hacerlo él, lo abandona al desgaste y, detrás de él, se conserva a sí mismo frente a la coerción mecánica.

En cuanto finito, el fin tiene además un contenido finito; según esto, no es él algo absoluto, o simplemente algo *racional* en y para sí. Pero el *medio* es el término medio exterior del silogismo, silogismo que es la cumplimentación del fin; en el medio mismo da por consiguiente razón de sí la racionalidad —que está dentro de él— como tal racionalidad, a saber: se conserva dentro de *este otro exterior*, y precisamente *por medio* de esta exterioridad. En esta medida, el *medio* es algo *más alto* que los fines *finitos* de la finalidad *externa*: el *arado* está más cargado de honor de lo que inmediatamente lo están los placeres preparados por su medio, y que son los fines. El *instrumento* se conserva, mientras que los placeres inmediatos pasan y se olvidan. En sus instrumentos posee el hombre la potencia sobre la naturaleza exterior, aun cuando él, según sus propios fines, esté más bien sometido a ella.

Pero el fin no se limita a mantenerse fuera del proceso mecánico, sino que se conserva dentro del mismo, y es la determinación de éste. El fin, en

cuanto que es el concepto que existe libremente frente al Objeto y al proceso de éste, siendo actividad que se determina a sí misma y, en la misma medida, la verdad que es en y para sí del mecanismo, no hace sino coincidir dentro del Objeto consigo mismo. La potencia del fin sobre el Objeto es esta identidad que es para sí; y su actividad es la manifestación de la misma. El fin, como contenido, es la determinidad que es en y para sí, que está en el Objeto como determinidad exterior, indiferente; pero la actividad del fin mismo es, de una parte, la verdad del proceso y, como unidad negativa, el acto de asumir la apariencia de exterioridad. Según la abstracción, es la determinidad indiferente del Objeto la que, de un modo igual de exterior, viene reemplazada por otra; pero la simple abstracción de la determinidad es, dentro de su verdad, la totalidad de lo negativo, el concepto concreto y que pone dentro de sí la exterioridad.

El contenido del fin es su negatividad en cuanto particularidad simple reflexionada dentro de sí, diferente de su totalidad en cuanto forma. En virtud de esta simplicidad, cuya determinidad es en y para sí la totalidad del concepto, el contenido aparece como aquello que
[167] sigue siendo idéntico dentro de la realización del | fin. El proceso teleológico es la transposición del concepto existente distintamente como concepto a la objetividad; y lo que se muestra es que esta trasposición a otro, presupuesto, es la coincidencia del concepto por sí mismo consigo mismo. El contenido del fin es, ahora, esta identidad que existe dentro de la forma de lo idéntico. En toda transición, lo que se conserva es el concepto; p.e., al convertirse la causa en efecto, la causa no hace sino coincidir dentro de él consigo misma; pero, dentro de la transición teleológica, es el concepto el que, como tal, existe ya como causa, como la unidad absoluta concreta, libre frente a la objetividad y su determinabilidad exterior. La exterioridad a que se traspone el fin está ya, como hemos visto, puesta ella misma como momento del concepto, como forma de su diferenciación dentro de sí. Es dentro de la exterioridad donde tiene el fin, por consiguiente, su momento propio; y el contenido, como contenido de unidad concreta, es la forma simple del fin que, en los diferentes momentos del fin: como fin subjetivo, como medio y actividad mediada, y como fin objetivo, no sólo permanece en sí igual a sí, sino que existe también como aquello que permanece igual a sí.

De la actividad teleológica cabe por consiguiente decir que, dentro de ella, el final es el inicio, la consecuencia el fundamento, el efecto la causa, que ella es un devenir de lo devenido, que, dentro de ella, sólo lo ya existente llega a existir, etc.; es decir que, en general, han perdido sus diferencias todas las determinaciones de relación pertenecientes a la esfera de la reflexión o del ser

inmediato, y que lo enunciado como si fuera otro: final, consecuencia, efecto, etc. no tiene ya dentro de la referencia-de-fin la determinación de ser un otro sino que está, más bien, puesto como idéntico al concepto simple.

2. El producto de la actividad teleológica, considerado ahora más de cerca, sólo tiene el fin exteriormente a él en la medida en que el producto sea presuposición absoluta frente al fin subjetivo, o sea en la medida en que se aferre al hecho de que la actividad conforme a fin se relaciona-y-comporta, por su medio, sólo mecánicamente frente al Objeto, poniendo, en el lugar de una determinidad que él, indiferentemente, tiene, otra que le es justamente igual de exterior. Una tal determinidad que un objeto tiene en virtud del fin, se diferencia en general de otra meramente mecánica en que, al ser aquel Objeto momento de una unidad, aunque la determinidad sea ciertamente exterior al Objeto, no es sin embargo, dentro de sí misma, algo meramente exterior. El Objeto que muestra una tal unidad es un todo, frente al cual sus partes, su propia exterioridad, es cosa que da igual; una unidad determinada, concreta, que unifica dentro de sí diferentes referencias y determinidades. Esta unidad, inconcebible si se parte de la naturaleza específica del Objeto y que, según el contenido determinado, es otro contenido que el contenido peculiar del Objeto, no es para | sí misma una determinidad mecánica, pero en el Objeto [168]
es todavía mecánica. Así como en este producto de la actividad finalística el contenido del fin y el contenido del Objeto se son exteriores, así también se relacionan-y-comportan, unas frente a otras, dentro de los otros momentos del silogismo, las determinaciones de los mismos: dentro del término medio concatenante, la actividad finalística y el Objeto; y dentro del fin subjetivo, en el otro extremo, la forma infinita —como totalidad del concepto— y su contenido. Según la referencia por la que el fin subjetivo viene concatenado silogísticamente con la objetividad, tanto una de las premisas, a saber la referencia del Objeto determinado como medio al Objeto todavía exterior, como la otra, a saber la referencia del fin subjetivo al Objeto que se convierte en medio, es una sola referencia inmediata. Por consiguiente, el silogismo tiene el defecto del silogismo formal en general, a saber que las referencias de que consta no son ellas mismas proposiciones conclusivas o mediaciones, sino que presuponen ya, más bien, la proposición conclusiva, para cuya generación[163] debían, como medios, servir.

163 *Hervorbringung*.

Si consideramos una de las *premisas*: la referencia inmediata del fin subjetivo al Objeto que, por ello, se convierte en medio, vemos que aquél no puede referirse inmediatamente a éste; pues éste es un Objeto justamente igual de inmediato que el del otro extremo, dentro del cual debe ser, *por mediación*, cumplimentado el fin. En la medida en que ellos son, así, puestos como *diversos*, tiene que venir intercalado entre esta objetividad y el fin subjetivo un medio de su referencia; pero este medio es, igualmente, un Objeto determinado ya por el fin; entre su objetividad y su determinación teleológica hay que intercalar un nuevo medio, y así al infinito. Con ello está puesto el *progreso infinito de la mediación*.– Lo mismo tiene lugar en vista de la otra premisa, de la referencia del medio al Objeto todavía indeterminado. Como ellos son sencillamente subsistentes de suyo, sólo dentro de un tercero pueden ser unificados, y así al infinito.– O a la inversa, como las premisas presuponen ya la *proposición conclusiva*, ésta, al darse por medio de aquellas premisas, que son solamente inmediatas, no puede ser más que imperfecta. La proposición conclusiva, o el *producto* del hacer conforme a fin, no es más que un Objeto determinado por un fin exterior a él; *por ende, es lo mismo que el medio*. Por consiguiente, lo que dentro de tal producto ha salido a la luz es él mismo *tan sólo un medio*, no *un fin cumplido*, o sea que el fin no ha alcanzado de verdad dentro de él ninguna objetividad.– Da enteramente igual, por consiguiente, considerar un Objeto que esté determinado por el fin externo como un fin cumplido o sólo como un medio; ésta es una determinación relativa, exterior al Objeto mismo, no objetiva. Así pues, todos los Objetos en que se cumple un fin externo son, en igual medida, solamente medios del fin. Lo que debe ser utilizado para la cumplimentación de un
[169] fin, | lo que debe ser esencialmente tomado como medio, es medio según su determinación de llegar a desgastarse. Pero también el Objeto que debe contener el fin cumplido y exponerse como objetividad de éste es perecedero; tampoco él cumple su fin por medio de un estar ahí en reposo, y conservándose a sí mismo, sino que lo hace sólo en la medida en que se desgasta, pues sólo corresponde a la unidad del concepto en la medida en que su exterioridad, esto es su objetividad, se asume dentro de la misma.– Una casa, un reloj, pueden aparecer como fines respecto a los instrumentos utilizados para su producción; pero las piedras, vigas, o las ruedas, ejes, etc. que constituyen la efectiva realidad del fin, no lo cumplen sino por la presión que sufren, por los procesos químicos, a los que están entregados con el aire, luz, agua, y de los que descargan al hombre, por su rozamiento, etc. Cumplen pues su determinación sólo por su uso y deterioro, y sólo por su negación corresponden a lo que ellos deben ser. Por tener en ellos la autodeterminación sólo de manera exterior, no están

positivamente unificados con el fin, y son solamente fines relativos, o sea que en esencia no son más que medios.

Estos fines tienen en general, como se ha mostrado, un contenido limitado; su forma es la infinita autodeterminación del concepto que, por el contenido, se ha restringido a la singularidad exterior. El contenido restringido hace a estos fines inadecuados a la infinitud del concepto, los hace no-verdad; tal determinidad está ya entregada por la esfera de la necesidad, por el ser, al devenir y al cambio, y es cosa perecedera.

3. Con ello se da como resultado que la finalidad externa, la única que la forma de la teleología tiene al comienzo, no llega propiamente más que a medios, no a un fin objetivo –ya que el fin subjetivo sigue siendo determinación exterior, subjetiva–; o bien, en la medida en que él es activo y llega a consumarse, aunque sólo dentro de un medio, está todavía inmediatamente enlazado con la objetividad, sumido dentro de ella; el fin es él mismo un Objeto, así que cabe decir que el fin no llega a medio, por cuanto se precisa, ya de antemano, de la cumplimentación del fin antes de que pueda llevarse ésta a cabo a través de un medio.

Pero, de hecho, el resultado no es solamente una externa referencia-de-fin, sino la verdad de la misma: interna referencia-de-fin, y fin objetivo. La exterioridad del Objeto, exterioridad subsistente frente al concepto, y que el fin se presupone, está puesta dentro de esta presuposición como una apariencia inesencial y, también, asumida ya en y para sí; por consiguiente, la actividad del fin no es propiamente sino la exposición de esta apariencia y la asunción de la misma.– Como se ha mostrado a través del concepto, el Objeto deviene primero, por la comunicación, un medio, por ser en sí la totalidad del concepto; y su determinidad, que no es otra que la exterioridad misma, está puesta como cosa exterior, inesencial; | por consiguiente, está dentro del fin [170]
mismo como momento propio de éste, no como una cosa subsistente de suyo frente a él. A ello se debe que [la][164] determinación del Objeto para hacer de él medio sea simplemente inmediata. Por consiguiente, para hacer de él un medio, al fin subjetivo no le es necesaria ninguna coerción, ni más corroboración contra él que el corroborarse a sí mismo; la resolución, el estar abierto a[165] algo, esta determinación de sí mismo, es la exterioridad, sólo puesta, del Objeto, el cual está allí, de inmediato, como sometido al fin, sin tener frente a él otra determinación que la de la nulidad del ser-en-y-para-sí.

164 Adición de la ed. acad.
165 *der Entschluss, Aufschluss.*

El segundo acto de asumir la objetividad por medio de la objetividad es tan diverso de aquel asumir –en cuanto primero, fin dentro de una inmediatez objetiva– que este segundo asumir, por consiguiente, no es sólo la asunción de una inmediatez primera, sino de los dos: de lo objetivo, como cosa solamente puesta, y de lo inmediato. De esta manera, la negatividad retorna a sí misma de tal suerte que ella es, igualmente, restablecimiento de la objetividad, pero como una objetividad idéntica a la negatividad y, por ende, es también al mismo tiempo un acto de poner la objetividad, sólo que determinada por el fin, como exterior. En virtud de esto último, este producto sigue siendo también, como antes, medio; en virtud de lo primero, él es la objetividad idéntica al concepto, el fin realizado, en donde el lado consistente en ser medio es la realidad del fin mismo. Que dentro del fin cumplido desaparezca el medio se debe a que éste sería la objetividad, al comienzo sólo inmediatamente subsumida bajo el fin, mientras que, dentro del fin realizado, está como retorno del fin a sí mismo; además, con ello desaparece también la mediación misma, en cuanto que ella es un relacionarse-y-comportarse de algo exterior; desaparece por una parte dentro de la identidad concreta del fin objetivo; por otra, dentro de la misma identidad pero como abstracta, y como la inmediatez del estar.

Aquí dentro está contenida también la mediación requerida para la primera premisa, la referencia inmediata del fin al Objeto. El fin cumplido es también medio, y a la inversa, la verdad del medio es igualmente esto: ser él mismo fin real; y el primer asumir la objetividad es ya también el segundo, igual que el segundo se mostró como conteniendo también al primero. En efecto, el concepto se determina; su determinidad es la indiferencia exterior, que en la resolución está inmediatamente determinada como asumida, o sea como interior, subjetiva y, al mismo tiempo, como Objeto presupuesto. Su ulterior salir de sí, que aparecía en efecto como inmediata comunicación y subsunción bajo él del Objeto presupuesto, es al mismo tiempo el acto de asumir aquella determinidad interior encerrada dentro del concepto, es decir aquella determinidad –puesta como asumida– de la exterioridad, y al mismo tiempo acto de asumir la presuposición de un Objeto;
[171] con ello, este acto de asumir –aparentemente primero– la | objetividad neutral es ya también el segundo, una reflexión que ha ido a sí por y a través de la mediación, y es el fin cumplido.

Dado que el concepto, dentro de la esfera de la objetividad, en donde su determinidad tiene la forma de exterioridad indiferente, está aquí en interacción consigo mismo, la exposición de su movimiento viene a ser aquí, entonces, doblemente difícil y complicada porque el movimiento es inmediatamente, él mismo, lo duplicado, de modo que un primero es siempre, tam-

bién, un segundo. Dentro del concepto para sí, es decir dentro de su subjetividad, su diferencia respecto a sí está como inmediata totalidad, idéntica para sí; pero como, aquí, su determinidad es exterioridad indiferente, la identidad consigo mismo que se da allí es también inmediatamente, de nuevo, un repeler de sí, a saber: que lo determinado como lo a ella exterior e indiferente es, más bien, ella misma, y que ella, en cuanto ella misma, en cuanto reflexionada dentro de sí, es más bien su otro. Sólo si esto se mantiene firmemente se aprehende el retorno objetivo del concepto a sí, esto es la objetivación conforme a verdad del mismo: se aprehende que cada uno de los momentos singulares por los que esta mediación transcurre es él mismo el silogismo entero de la misma. Así, la originaria exterioridad interna del concepto, por la cual es él la unidad que se repele de sí, el fin y su esfuerzo por hacerse objetivación, es el inmediato poner, o sea la presuposición de un Objeto exterior; la autodeterminación es, también, determinación de un Objeto exterior, entendido como no determinado por el concepto; y a la inversa, ella es autodeterminación, esto es la exterioridad asumida, puesta como interna: o sea la certeza de la inesencialidad del Objeto externo.– De la segunda referencia –determinación del Objeto como medio– hace un momento se ha mostrado en qué modo es ella, en ella misma, la mediación, dentro del Objeto, del fin consigo.– Así también, lo tercero es el mecanismo, que procede bajo la dominación del fin y asume al Objeto por medio del Objeto, siendo de un lado asunción del medio, o sea del Objeto puesto ya como asumido –por ende, un segundo asumir y reflexión-dentro-de-sí-, y del otro lado determinación primera del Objeto exterior. Dentro del fin cumplido, eso último es de nuevo, como se ha observado, la producción solamente de un medio; en cuanto que la subjetividad del concepto finito desecha despectivamente el medio, no ha alcanzado dentro de su meta nada mejor. Pero esta reflexión, a saber que el fin es alcanzado dentro del medio, y que dentro del fin plenificado se conservan el medio y la mediación, es el resultado último de la referencia-de-fin exterior, en donde ésta se ha asumido al haberlo expuesto como su propia verdad.– El tercer silogismo, considerado en último lugar, se distingue por ser, para empezar, la actividad finalística subjetiva de los silogismos precedentes, pero también la asunción por sí misma de la objetividad exterior y, por ende, de la | exterioridad en general, con lo que es, aquí, la totalidad en su ser puesto. [172]

Ahora bien, una vez hemos visto que la subjetividad, el ser-para-sí del concepto, pasa al ser-en-sí del mismo, a la objetividad, se ha vuelto a poner además de relieve dentro de esta última la negatividad del ser-para-sí del concepto; dentro de ella, el concepto se ha determinado de tal

suerte que su *particularidad* es *objetividad exterior*, o sea que está como simple unidad concreta, cuya exterioridad es la autodeterminación de ésta. El movimiento del fin ha alcanzado ahora esto, a saber: que el momento de la exterioridad no está solamente puesto dentro del concepto, que el concepto no es sólo *deber ser y tendencia*, sino que, como totalidad concreta, es idéntico a la objetividad inmediata. Esta identidad es, de un lado, el concepto simple y así, justamente, objetividad *inmediata*; pero de otro lado, e igual de esencialmente, *mediación*; y sólo a través de ella, en cuanto mediación que se asume a sí misma, es aquella inmediatez simple; así, el concepto es esencialmente, en cuanto identidad que-es-para-sí, ser diferente de su objetividad *que es-en-sí* y tener, por este medio, exterioridad, siendo empero, dentro de esta totalidad exterior, la identidad autodeterminante de la misma. Así, el concepto es ahora *la* IDEA.

LA IDEA

La idea es el concepto adecuado, lo objetivo verdadero[166], o lo verdadero en cuanto tal. Si algo, sea lo que sea, tiene verdad, la tiene por su idea, o sea algo tiene verdad solamente en la medida en que es idea.– La expresión idea ha sido también utilizada a menudo, por lo demás, tanto dentro de la filosofía como de la vida común, para el concepto, y hasta para una mera representación; [al decir que] no tengo todavía ni idea de este pleito, edificio, comarca, no quiero expresar otra cosa que una representación. Kant ha reivindicado para el concepto racional la expresión idea.– El concepto racional debe ser entonces, según Kant, el concepto de lo incondicionado, pero trascendente en vista de los fenómenos, e.d.: de él no debe poder hacerse ningún uso empírico a él adecuado. Los conceptos racionales deben servir para concebir, los del entendimiento para entender las percepciones.– Pero de hecho, si los últimos son efectivamente conceptos, entonces son conceptos: por ellos se concibe, y entender percepciones por medio de conceptos del entendimiento será concebir. Pero si el entender es, solamente, determinar percepciones por medio de determinaciones tales como, p.e., todo y partes, fuerza, causa y demás, entonces ello significa, solamente, un determinar por medio de la reflexión; y así, igualmente, con el entender puede ser mentado solamente determinado representar de contenido sensible enteramente determinado, como cuando uno a quien se señala el camino que él, al final del bosque, tiene que seguir a la izquierda, replica por caso: entiendo; el entender no quiere decir aquí más que el captar dentro de la representación y de la memoria.– Concepto racional es, igualmente, una expresión algo desatinada, pues el concepto es en general algo racional; y en la medida en que la razón viene diferenciada del entendimiento y el concepto en cuanto tal, es entonces la totalidad del concepto y de la objetividad.– En este sentido, la idea es lo racional: es lo incondicionado, en virtud de que sólo tiene condiciones aquello que se refiere esencialmente a una objetividad, pero

166 das objective Wahre (naturalmente, *objective* es aquí el adjetivo).

a una objetividad no determinada por él mismo, sino tal que, frente a él, está todavía dentro de la forma de la indiferencia y la exterioridad, tal como tenía aún el fin exterior.

[174] | Ahora bien, en cuanto que la expresión idea viene reservada para el concepto objetivo o real, y diferenciada del concepto mismo, pero más aún de la mera representación, tanto más hay que rechazar entonces esa valoración de la idea, según la cual viene ésta tomada por algo solamente inefectivo, diciendo de pensamientos verdaderos que son sólo ideas. Si los pensamientos son algo meramente subjetivo y contingente, no tienen entonces desde luego mayor valor, mas no le van en ello a la zaga las realidades efectivas temporales y contingentes, que tampoco tienen mayor valor que el de ser contingencias y apariciones [fenoménicas]. Y a la inversa, si la idea no debe tener valor de verdad en virtud de su trascendencia respecto a las apariciones [fenoménicas], en virtud de que ningún objeto del mundo de los sentidos puede ser dado como congruente con ella, ello es entonces un peregrino malentendido, en cuanto que a la idea se le rehúsa validez objetiva en razón de que le faltaría aquello que constituye la aparición [fenoménica]: el ser, no-verdadero, del mundo objetivo. En lo tocante a las ideas prácticas, reconoce Kant que «nada puede encontrarse más nocivo e indigno de un filósofo que la plebeya apelación a una experiencia presuntamente en conflicto contra la idea[167]. Esta apelación ni siquiera existiría de haberse tomado a tiempo, p.e., disposiciones públicas por parte del Estado acordes a las ideas, y si en su lugar no hubieran echado a perder toda buena intención conceptos toscos, y toscos precisamente en virtud de haber sido extraídos de la experiencia». Kant ve a la idea como algo necesario, como la meta que hay que esforzarse por establecer como arquetipo relativo a[168] un maximum, aproximando a ella cada vez más el estado de la realidad efectiva.

Pero, puesto que se ha dado como resultado que la idea es la unidad del concepto y de la objetividad, o sea: lo verdadero, no hay que considerarla entonces sólo como una meta a la que acercarse, pero que seguiría estando siempre como una especie de más allá, sino que todo lo efectivamente real solamente es en la medida en que tenga dentro de sí la idea, y la exprese. El objeto, el mundo objetivo y el subjetivo, no deben ser meramente congruentes con la idea, sino que ellos mismos son la congruencia del concepto y de la realidad; la realidad que no corresponde al concepto es mera apari-

167 *gegen die Idee* («contra la idea»: es adición de Hegel).
168 *Urbild für*.

ción, lo subjetivo, contingente, arbitrario, lo que no es la verdad. Cuando se dice que no se encuentra dentro de la experiencia ningún objeto que sea perfectamente congruente con la idea, viene enfrentada ésta, como vara subjetiva de medida, a lo efectivamente real; pero lo que una cosa efectivamente real deba ser de verdad si su concepto no es dentro de ella adecuado, y su objetividad no se adecua siquiera a este concepto, no es algo que quepa decir; pues, en ese caso, sería la nada. El Objeto mecánico y químico, así como el sujeto carente de espíritu y el espíritu que es consciente sólo de lo finito, sin serlo | de [175] su propia esencia, ciertamente tienen existiendo en ellos, según su diversa naturaleza, su concepto, pero no dentro de la forma libre que es propia de éste. Por su parte, ellos pueden ser en general algo verdadero sólo en la medida en que sean la unificación de su concepto y de la realidad, de su alma y de su cuerpo. Todos como el Estado, o la Iglesia, cesan de existir cuando la unidad de su concepto y de su realidad es disuelta; el hombre, lo viviente, está muerto cuando alma y cuerpo se separan dentro de él; la naturaleza muerta, el mundo mecánico y químico —si se toma en efecto lo muerto como el mundo inorgánico, pues no tendría aquél si no significado positivo alguno—, la naturaleza muerta, pues cuando viene escindida en su concepto y su realidad, no es más que la abstracción subjetiva de una forma pensada y de una materia carente de forma. El espíritu que no [fuera][169] idea, unidad del concepto mismo consigo —el concepto que no tuviera por realidad suya el concepto mismo— sería espíritu carente de espíritu, muerto, un Objeto material.

Ser ha alcanzado la significación de la verdad, en cuanto que la idea es la unidad del concepto y de la realidad; por tanto, desde ahora, sólo es aquello que es idea. Por eso, las cosas finitas son finitas en la medida en que no tienen completamente en ellas mismas la realidad de su concepto, sino que para ello han menester de otras; o a la inversa, en la medida en que son presupuestas como Objetos, tienen con esto en ellas al concepto como una determinación exterior. Lo más alto que del lado de esta finitud alcanzan es la finalidad externa. Que las cosas efectivamente reales no sean congruentes con la idea es el lado de su finitud y no-verdad, según el cual son ellas Objetos, estando determinada cada una según su diversa esfera y, dentro de las relaciones de objetividad, determinada mecánicamente, químicamente, o por un fin exterior. La posibilidad de que la idea no haya trabajado perfectamente hasta el fondo su realidad, de que la haya sometido sólo imperfectamente al concepto, se basa en que ella misma tiene un contenido limitado, en que ella, tan

169 Adición de la ed. acad.

esencialmente como es unidad del concepto y de la realidad, justamente igual de esencialmente es, también, la diferencia de éstos; pues el Objeto no es más que la unidad inmediata, es decir unidad que sólo es *en sí*. Pero si un objeto, p.e. el Estado, *no* fuera adecuado *en modo alguno* a su idea, es decir, si no fuera más bien en modo alguno la idea del Estado, si su realidad, que son los individuos autoconscientes, no correspondiera en nada al concepto, entonces se habrían separado su alma y su cuerpo; aquélla huiría a las apartadas regiones del pensamiento, y éste se desharía dentro de las individualidades singulares; mas, dado que el concepto del Estado constituye tan esencialmente la naturaleza de los individuos, está entonces dentro de ellos como un impulso tan potente que éstos se ven urgidos a transferir ese concepto, aunque sea sólo en forma de finalidad externa, a la realidad, o a admitirlo tal como es, o bien ten-
176] drían que perecer[170]. El | peor de los Estados, aquél cuya realidad corresponde al concepto en menor grado, es, en la medida en que sigue existiendo, aún idea; los individuos obedecen aún a un concepto detentador de poder.

Pero la idea no tiene solamente el sentido más general del *ser que es de verdad*, de la unidad de *concepto y realidad*, sino el más determinado de la unidad del *concepto subjetivo y de la objetividad*. El concepto en cuanto tal, en efecto, es ya él mismo la identidad de sí y de la *realidad*, pues la expresión indeterminada: realidad, no quiere en general decir otra cosa que el *ser determinado*; pero esto lo tiene el concepto en su particularidad y singularidad. Igualmente, la *objetividad* es además el concepto coincidido, a partir de su determinidad, dentro de la *identidad* consigo, o sea el *concepto* total. Dentro de aquella subjetividad, la determinidad o la diferencia del concepto es una *apariencia*, inmediatamente asumida y retornada al ser-para-sí, o a la unidad negativa, es un predicado *inherente*. Pero dentro de esta objetividad está puesta la deteminidad como totalidad inmediata, como todo exterior. La idea se ha mostrado ahora como el concepto, de nuevo [liberado] de la inmediatez en la cual él, dentro del[171] Objeto, estaba sumido; liberado para llegar a su subjetividad; el concepto se diferencia de su objetividad, que, empero, precisamente en la misma medida, está determinada por él y tiene su sustancialidad sólo dentro de él. Esta identidad ha sido, por consiguiente, determinada con razón como el *sujeto-objeto*[172], a saber: que ella es *tanto* el concepto subjetivo o formal *como* el

170 *zu Grunde gehen.*

171 *in die erim* (en el primer caso conviene verter «en»: la preposición introduce un acus. con movimiento; en el segundo, claramente: «dentro de»; dativo locativo).

172 *Object.*

Objeto en cuanto tal. Pero esto hay que aprehenderlo más determinadamente. El concepto, en cuanto que ha alcanzado de verdad su realidad, es este juicio absoluto, cuyo *sujeto* —en cuanto unidad negativa que se respecta a sí— se diferencia de su objetividad, siendo el ser en y para sí de la misma, mas refiriéndose esencialmente a ella por sí mismo; por eso es *fin de sí mismo*[173], e *impulso*; pero la objetividad no la tiene el sujeto inmediatamente en él porque entonces él sería justamente tan sólo la totalidad, perdida dentro de aquella objetividad, del Objeto en cuanto tal, sino que la objetividad es la realización del fin, una objetividad *puesta* por la actividad del fin y que, en cuanto *ser puesto*, tiene su consistencia y su forma solamente en cuanto penetrada por su sujeto. En cuanto objetividad, tiene en ella el momento de la *exterioridad* del concepto, y es en general, por consiguiente, el lado de la finitud, la variabilidad y la aparición, que tiene empero su ocaso allí, en el regreso a la unidad negativa del concepto; la negatividad, por la cual el indiferente estar-unos-fuera-de-otros, propio de la objetividad, se muestra como inesencial y ser-puesto, es el concepto mismo. Por consiguiente, a despecho de esta objetividad, la idea es sencillamente *simple e inmaterial*, pues la exterioridad se da sólo como determinada por el concepto, y está acogida dentro de la unidad negativa del concepto; en la medida en que ella subsiste como exterioridad indiferente, no sólo está entregada al mecanismo en general, sino que se da sólo como lo perecedero y no verdadero.— Por tanto, aunque la idea tiene al punto su realidad dentro de una | materiatura, no es ésta un *ser* [177] abstracto, un ser consistente de por sí frente al concepto, sino que la materiatura se da sólo como *devenir*, y, a través de la negatividad del ser indiferente, como determinidad simple del concepto.

Como resultado de ello, vienen a darse las siguientes determinaciones, más precisas, de la idea.— Ella es, en *primer lugar*, la verdad simple, la identidad del concepto y de la objetividad como lo *universal*, dentro del cual está disuelta la oposición y la consistencia de lo particular dentro de su negatividad idéntica a sí, y que se da como igualdad consigo mismo. En *segundo lugar*, ella es la *referencia* de la subjetividad, que es para sí, del concepto simple, y de su objetividad, *diferenciada* de aquella subjetividad, que es esencialmente el *impulso* a asumir esa separación, mientras que esta objetividad es el ser-puesto indiferente, el consistir en y para sí nulo. Al ser esta referencia, la idea es el *proceso* de dirimirse dentro de la individualidad y de la naturaleza inorgánica de ésta, y, de nuevo, el proceso de volver

173 *Selbstzweck.*

a poner a ésta bajo la coerción del sujeto y de retornar hacia la primera universalidad simple. La identidad de la idea consigo misma va de consuno con el proceso; el pensamiento, que libera a la realidad efectiva de la apariencia de variabilidad carente de fin y la transfigura hasta llevarla a la idea, no tiene que representarse esta verdad de la realidad efectiva como un muerto reposo, como una mera imagen mate, sin impulso ni movimiento, o como un genio, un número o un pensamiento abstracto; en virtud de la libertad que el concepto alcanza dentro de la idea, ésta tiene dentro de sí, también, la oposición más dura; su reposo consiste en la seguridad y certeza con que ella eternamente engendra la oposición y eternamente la supera; y dentro de ésta, coincide consigo misma.

Pero, por lo pronto, también la idea es a su vez, primero, solamente inmediata, o idea sólo dentro de su concepto; es verdad que la realidad objetiva es adecuada al concepto, pero ni ella es libre aún de ser el concepto, ni él existe para sí como el concepto. El concepto es así, ciertamente, alma, pero el alma es a manera de un ser inmediato, es decir: su determinidad no se da como ella misma, ella no se ha comprendido como alma, no es dentro de ella misma su realidad objetiva; el concepto se da como un alma que no está aún llena de vida[174].

La idea es así, EN PRIMER LUGAR, la vida, el concepto que, por diferir de su objetividad simplemente dentro de sí, penetra su objetividad y, como fin de sí mismo, tiene en ella su propio medio y la pone como su propio medio, pero estando dentro de este medio de manera inmanente, y siendo allí el fin realizado, idéntico consigo.— En virtud de su inmediatez, esta idea tiene a la singularidad por forma de su existencia. Pero la reflexión de su proceso absoluto dentro de sí mismo es el acto de asumir esta singularidad inmediata; por ello, el concepto –que dentro de ella es, en cuanto universalidad, lo interno– hace de la exterioridad universalidad, o sea pone su propia subjetividad como igualdad consigo mismo. La idea es así,

En segundo lugar, la idea de lo verdadero y del bien, en cuanto
[178] conocer y | querer. Ella es, por lo pronto, conocer finito y querer finito, en donde lo verdadero y bueno se son aún diferentes, estando ambos, primero, como meta. El concepto se ha liberado, por lo pronto, para ser sí mismo, y se

174 *seelenvoll* (la expresión es paradójica: «un alma que no está llena de alma»; por eso he elegido una versión también ella paradójica, ya que lo anticipado ahora es la idea de *vida*, pero adecuada a las intenciones de Hegel, creo, dado que el alma, que anima de inmediato al ser viviente, no da jamás la talla de la vida misma).

ha dado por realidad, sola y primeramente, una objetividad abstracta. Pero el proceso de este finito conocer y obrar hace de la universalidad, abstracta por lo pronto, totalidad, por cuyo medio viene a ser la idea perfecta objetividad.— O, considerado del otro lado, el espíritu finito, esto es, el espíritu subjetivo se hace la presuposición de un mundo objetivo, igual que la vida tiene una tal presuposición; pero la actividad del espíritu es asumir esta presuposición y hacer de ella una cosa puesta. Así, su realidad es, para él, el mundo objetivo; o a la inversa, el mundo objetivo es la idealidad, en la cual él se conoce a sí mismo.

En tercer lugar, el espíritu conoce la idea como su absoluta verdad, como la verdad que es en y para sí; la idea infinita, en la cual conocer y hacer se han igualado, y que es el saber absoluto de ella misma.

| CAPÍTULO PRIMERO [179]
LA VIDA

La idea de vida concierne a un objeto tan concreto y, si se quiere, tan real[175] que con la misma puede parecer, según la representación habitual de la lógica, que se ha ido más allá de sus dominios. Si la lógica no debiera contener desde luego más que formas de pensamiento vacías, muertas, no podría tratarse entonces dentro de ella, en general, de ningún contenido tal como la idea o la vida. Pero si la verdad absoluta es el objeto de la lógica, y la verdad, en cuanto tal, se da esencialmente dentro del conocer, entonces tendría que venir tratado [en ella] al menos el conocer.— A la llamada lógica pura se suele agregar también, habitualmente, una lógica aplicada: una lógica que tiene que ver con el conocer concreto, sin contar la mucha psicología y antropología, cuya inserción en la lógica se estima a menudo como necesaria. Pero el aspecto antropológico y psicológico del conocer concierne a la aparición de éste, dentro de la cual el concepto no es aún para sí mismo esto: tener una objetividad igual a él, esto es, tenerse a sí mismo por Objeto. La parte de la lógica que concierne al conocer no pertenece a la lógica apli-

175 *reell* (o sea, un objeto físico, ahí «fuera», frente a la conciencia y distinto de ella, y cuya índole rebasaría supuestamente la esfera lógica).

c a d a , como tal; habría que integrar entonces a toda ciencia dentro de la lógica, pues cada una es una lógica aplicada, en la medida en que consiste en captar su objeto dentro de formas del pensamiento y del concepto.— El concepto subjetivo tiene presuposiciones que se exponen en forma psicológica, antropológica u otras al caso. Pero a la lógica le conciernen sólo las presuposiciones del concepto puro, en la medida en que ellas tienen forma de pensamientos puros, de esencialidades abstractas: las determinaciones del s e r y la e s e n c i a . Igualmente, y respecto al c o n o c e r , respecto a la comprensión que de sí tiene el concepto, no hay que tratar de ello dentro de la lógica de las otras configuraciones de su presuposición, sino sólo de esa figura que es ella misma idea: pero a ésta hay que considerarla necesariamente dentro de la lógica. Ahora bien, esta presuposición es la idea i n m e d i a t a ; pues, en cuanto que el conocer es el concepto, en la medida en que el concepto está para sí mismo, empero, como algo subjetivo en referencia a algo objetivo, se refiere entonces a la idea como p r e s u p u e s t a o i n m e d i a t a . Pero la idea inmediata es la v i d a .

En esta medida, la necesidad de considerar dentro de la lógica la idea de vida se fundaría en la necesidad, por lo demás igualmente reconocida, de tratar aquí del concepto concreto del conocer. Pero esa idea ha sido proporcio-
[180] nada por la propia | necesidad del concepto; la i d e a , lo v e r d a d e r o en y para sí, es esencialmente objeto de la lógica; dado que hay que considerarla por de pronto dentro de su inmediatez, hay que aprehenderla y conocerla, pues, dentro de esta determinidad en que ella es v i d a , a fin de que su consideración no sea algo vacío y carente de determinación. Cabe hacer notar solamente, si acaso, en qué medida sea diferente el modo lógico de ver la vida respecto a otro modo científico de verla; con todo, no corresponde considerar aquí el modo en que se la trate dentro de ciencias no filosóficas, sino sólo el modo en que haya que diferenciar la vida lógica, en cuanto idea pura, de la vida natural considerada dentro de la f i l o s o f í a d e l a n a t u r a l e z a , y de la vida en tanto se halla vinculada al e s p í r i t u .— La primera, como vida de la naturaleza, es la vida en tanto proyectada a la e x t e r i o r i d a d d e l a c o n s i s t e n c i a , que tiene su c o n d i c i ó n en la naturaleza inorgánica, y que, al modo de los momentos de la idea, es una variedad multiforme de configuraciones realmente efectivas. La vida, dentro de la idea, no tiene tales p r e s u p o s i c i o n e s , que se dan como figuras de la realidad efectiva; su presuposición es el c o n c e p t o tal como ha sido considerado, por una parte como subjetivo, por otra como objetivo. Dentro de la naturaleza, la vida aparece como el estadio más alto alcanzado por la exterioridad de aquélla, porque [aquí] la naturaleza ha ido a sí y se asume en la subjetividad. Dentro de la lógica, la vida es el simple

ser-dentro-de-sí, el cual ha alcanzado dentro de la idea de vida su exterioridad, una exterioridad que de veras le corresponde; el concepto, que entró antes en escena como concepto subjetivo, es el alma de la vida misma, el impulso que se media por la objetividad, y a su través, su propia realidad. En cuanto la naturaleza, partiendo de su exterioridad, alcanza esta idea, va más allá de sí; su final no está como inicio suyo, sino como su límite, en el cual ella se asume a sí misma.– Tampoco mantienen, en la idea de vida, los momentos de la realidad de la vida la figura de realidad efectiva exterior, sino que permanecen encerrados dentro de la forma del concepto.

Por su parte, dentro del espíritu aparece la vida, de una parte, frente a él, de otra como puesta de consuno con él; y esta unidad aparece como renacida puramente gracias a él. Hay que tomar aquí en general, en efecto, a la vida dentro de su sentido peculiar como vida natural, pues lo que se denomina la vida del espíritu en cuanto espíritu constituye la peculiaridad propia de éste enfrentada a la mera vida, igual que se habla también de la naturaleza del espíritu aunque el espíritu no sea ninguna cosa natural, sino más bien la oposición a la naturaleza. Por tanto, la vida en cuanto tal le es al espíritu, por una parte, medio, enfrentándose éste así a ella; por otra parte, él es individuo viviente, y la vida su cuerpo; por otra, esta unidad de sí con su corporalidad viviente ha nacido de él mismo hasta alzarse a ideal. Ninguna de estas referencias al espíritu le importa a la vida lógica, que no ha de ser considerada aquí ni como medio [para la aparición] de un | espíritu, ni como su cuerpo viviente, [181]
ni como momento del ideal y la belleza.– La vida tiene en ambos casos –sea natural, sea referida al espíritu– una determinidad de su exterioridad; allí por sus presuposiciones, que son otras configuraciones de la naturaleza, aquí empero por los fines y actividad del espíritu. La idea de la vida está de por sí libre de aquella objetividad presupuesta y condicionante, así como de la referencia a esta subjetividad.

Ahora bien, considerada más de cerca la vida dentro de su idea, se ve que es en y para sí universalidad absoluta; la objetividad que tiene en ella misma está puramente penetrada por el concepto; sólo a él lo tiene por sustancia. Lo que una reflexión externa, o del tipo que sea[176], diferencia de sí como

176 *nach sonstiger äussere* (parece que el adj. debiera estar en dativo. Labarrière (III, 286, n. 16) ya avisó del supuesto error, pero el texto ha quedado tal cual en la ed. acad.; y con razón, creo: más bien se trata de un anacoluto, y en todo caso el sentido es claro: la reflexión externa, o lo que sea si no, según la opinión de uno, separa inconsideradamente aquí el conocimiento, al que llama «mental», y allí la vida, como si ésta fuera una parte separada del todo –que es el Concepto–, empezando por el cuerpo humano viviente, al que llama «físico», incluso de manera sustantiva. Se dice: «esa chica tiene un físico bien bonito»).

algo aparte, tiene sin embargo dentro de sí mismo el concepto entero; él es allí el alma omnipresente, que sigue siendo referencia simple a sí misma y una sola cosa dentro de la variedad multiforme que conviene al ser objetivo. Esta variedad, al ser objetividad exterior a sí, tiene un consistir indiferente, que dentro del espacio y del tiempo –en caso de que pudiera aludirse ya aquí a éstos– consiste en un estar-uno-fuera-de-otro enteramente diverso y subsistente de suyo. Pero, dentro de la vida, la exterioridad está al mismo tiempo como la determinidad simple del concepto de la vida; el alma está así omnipresente, vertida[177] dentro de esta variedad multiforme, y sigue siendo al mismo tiempo sencillamente el simple estar aunado del concepto concreto consigo mismo.– En la vida[178], en esta unidad de su concepto dentro de la exterioridad de la objetividad, dentro de la absoluta pluralidad de la materia atomística[179], todos sus pensamientos se le escapan sencillamente al pensar que se atiene a las determinaciones de las relaciones de reflexión y del concepto formal; para la reflexión, la omnipresencia de lo simple dentro de la exterioridad múltiple es una contradicción absoluta y, en la medida en que ella tiene que aprehender al mismo tiempo la misma omnipresencia a partir de la percepción de la vida y, por ende, consentir en la efectiva realidad de esta idea, un misterio inconcebible, porque la reflexión no comprende el concepto, ni menos como la sustancia de la vida.– La vida simple no se limita a estar empero omnipresente sino que es sencillamente la consistencia y la sustancia inmanente de su propia objetividad; pero, en cuanto sustancia subjetiva, es impulso, y además el impulso específico de la diferencia particular, e igual de esencialmente el solo y universal impulso de lo específico, el cual [impulso] reconduce esta su particularización a la unidad y la conserva allí. La vida es solamente, en cuanto esta unidad negativa de su objetividad y particularización, vida que se refiere a sí, vida que es para sí, una sola alma. Con ello, es esencialmente algo singular, que se refiere a la objetividad como a un otro, como a una naturaleza no viviente. El juicio originario de la vida consiste por consiguiente en que ella, en cuanto sujeto individual, se separa –como un precipitado[180]– de lo objetivo, enfrentándose a él; y, al cons-

177 *ausgegossen* (repárese en el valor teológico del término: la *kénosis* johánica. Se habla también del Paráclito como *Ausgiessung des Heiligen Geistes*: «efusión del Espíritu Santo», en Pentecostés.)

178 *Am Leben* (como en tantas ocasiones en el texto hegeliano, habría que dejar resonar aquí la acepción cotidiana: en este caso, de: *am Leben sein*: «estar vivo», sería algo así como: «En vida [o sea, por estar vivo], al pensamiento etc.»).

179 Entiéndase: dispersa en individuos.

180 *sich ... abscheidet* (aunque he intentado mantener las dos acepciones: la literal –separarse

tituirse como la unidad negativa del concepto, hace la presuposición de una objetividad inmediata[181].

| Hay que considerar por consiguiente a la vida, en primer lugar, como individuo viviente, que es para sí la totalidad subjetiva y está presupuesto como indiferente respecto a una objetividad que le está enfrentada como indiferente. [182]

En segundo lugar, la vida es el proceso vital de asumir su presuposición, de poner como negativa la objetividad indiferente frente a ella misma, y de realizarse efectivamente[182] como la potencia y unidad negativa de la objetividad. Con ello, hace de sí algo universal, que es la unidad de la vida misma y de su otro. La vida es, por consiguiente,

En tercer lugar, el proceso del género, consistente en asumir la singularización de la vida y relacionarse-y-comportarse con su objetivo estar ahí como consigo misma. Este proceso es, con esto, de un lado el retorno hacia su concepto y la repetición de la acción primera de dirimir, el devenir de una nueva individualidad y la muerte de la individualidad primera, inmediata; pero de otro lado, el concepto, venido a sí, de la vida es el devenir del concepto que se comporta-y-relaciona consigo mismo, del concepto que existe para sí como universal y libre: la transición al conocer[183].

A.
El individuo viviente

1. El concepto de vida o la vida universal es la idea inmediata, el concepto, que es adecuado a su objetividad; pero ella es adecuada a él solamente en la medida

---

de algo– y la química, aquí prepondera sin embargo –intencionadamente, creo– este último respecto: recuérdese que el quimismo es el correlato objeto del juicio. Por eso he mantenido, sustantivándolo, el término correspondiente: un *precipitado*. Por si fuera poco, también hay que dejar resonar aquí, también, la acepción de *abscheiden* en cuanto: «expirar»: los *Abgeschiedene* son los muertos, separados de nosotros; véase lo que sigue).

181 La «objetividad inmediata» es, como ya se advirtió en la nota anterior, el cadáver, lo que está «de cuerpo presente»: como unidad negativa del concepto, la vida, desmenuzada primero en individuos, en lo inmediato, presupone también la vuelta de éstos a algo no menos inmediato y abstracto: la muerte, el retorno al *ápeiron* vital.

182 *verwirklichen* (repárese en la diferencia con *Realisirung*, la «realización» propia del quimismo).

183 Esta conexión entre la reproducción sexual y el conocimiento, evidente para el filósofo desde los tiempos de Sócrates el *partero*, se muestra también en el doble sentido del término castellano: *concebir*.

en que él es la unidad negativa de esta exterioridad, es decir, en la medida en que la pone como adecuada a sí. La referencia infinita del concepto a sí mismo es, en cuanto negatividad, el autodeterminar, la acción de dirimirse dentro de sí como singularidad subjetiva, y dentro de sí como universalidad indiferente. La idea de vida es, dentro de la inmediatez de la idea, sola y primeramente el alma creadora universal. En virtud de esta inmediatez, la primera referencia negativa de la idea dentro de sí misma es autodeterminación de ella misma como concepto: el poner en sí, que primero es, en cuanto retorno a sí, ser-para-sí: el presuponer creador. Por este autodeterminar, la vida universal es un algo particular; se ha escindido con ello dentro de los dos extremos del juicio, que deviene inmediatamente silogismo.

Las determinaciones de la oposición son las determinaciones universales del concepto, pues es el concepto[184], al cual le compete la escisión; pero el llenado [o plenificación] de las mismas es la idea. Uno [de los respectos] es la unidad del concepto y de la realidad, unidad que es la idea pero como inmediata, y que se ha mostrado antes como la objetividad. Sólo
[183] que ella se da aquí dentro de otra determinación. Allí, era ella | la unidad del concepto y de la realidad, en la medida en que el concepto ha pasado a ella y no se da sino perdido dentro de ella; él no se hallaba enfrentado a ella; o bien, por ser algo solamente interno a ella, no es sino reflexión exterior a ella. Aquella objetividad es, por consiguiente, lo inmediato mismo de manera inmediata. Aquí, por el contrario, ella es solamente lo brotado del concepto, así que su esencia es el ser-puesto, o sea que ella está como lo negativo.— Hay que verla como el lado de la universalidad del concepto, y por ende como universalidad abstracta, esencialmente sólo inherente al sujeto, y que, dentro de la forma del ser inmediato, se daría como algo puesto para sí, indiferente respecto al sujeto. La totalidad del concepto que conviene a la objetividad es, en esta medida, sólo una totalidad prestada, por así decir; la última subsistencia que ella tiene frente al sujeto es aquel ser, que según su verdad es sólo aquel momento del concepto, concepto que, como presuponente, está dentro de la determinidad primera de un poner que es en sí, poner que no está aún como poner, como unidad reflexionada dentro de sí. Brotada de la idea, la objetividad subsistente de suyo es por tanto ser inmediato, está sólo como el predicado del juicio de autodeterminación del con-

184 O dicho de otro modo: «pues *se trata del* concepto, al cual le corresponde, le *con-viene* (*zukommt*) escindirse».

cepto: un ser diverso, es verdad, del sujeto, mas puesto al mismo tiempo esencialmente como *momento* del concepto.

Según el contenido, esta objetividad es la totalidad del concepto, la cual tiene empero la subjetividad de éste, o sea su unidad negativa, que se enfrenta a ella, unidad que constituye la centralidad de verdad, a saber la unidad libre del concepto consigo mismo. Este *sujeto* es la idea dentro de la forma de la *singularidad*, en cuanto identidad consigo simple, pero negativa: el *individuo viviente*.

Éste es, primero, la vida como *alma*, como el concepto de sí mismo que está dentro de sí perfectamente determinado: el *principio* inicial, que se mueve a sí mismo. El concepto contiene dentro de su simplicidad la exterioridad determinada, como momento *simple* encerrado dentro de sí.– Pero además esta alma, *dentro de su inmediatez*, es inmediatamente exterior, y tiene un ser objetivo en ella misma: la realidad sometida al fin, el *medio* inmediato, la objetividad, por lo pronto, como *predicado* del sujeto pero que, además de esto, es también el *término medio* del silogismo; la corporeidad del alma es aquello por cuyo medio se concatena ésta con la objetividad exterior.– La corporeidad tiene a lo viviente, por lo pronto, como la realidad inmediatamente idéntica al concepto; en esta medida, el alma tiene a la corporeidad misma en general por *naturaleza*.

Ahora bien, por ser esta objetividad predicado del individuo, y estar acogida dentro de la unidad subjetiva, no le convienen las anteriores determinaciones del Objeto, la relación mecánica o química, y menos aún las abstractas relaciones de reflexión del todo y las partes, y demás. En cuanto exterioridad, la objetividad es ciertamente *capaz* de tener tales relaciones pero, en esa medida, no es ella viviente estar; cuando lo viviente viene tomado como un todo que consta de partes, como una cosa tal | que sobre ella ejercen su [184] influencia causas mecánicas o químicas al ser un producto mecánico o químico, ya lo sea meramente en cuanto tal o también en cuanto determinado por un fin exterior, el concepto viene a serle entonces exterior, y lo viviente viene tomado como una cosa *muerta*. Dado que a lo viviente le es inmanente el concepto, hay que captar entonces la *finalidad* de lo viviente como *interna*; en cuanto determinado, el concepto es, dentro de aquél, diferente de su exterioridad; y en[185] el diferenciar, es concepto que penetra a ésta y es idéntico a sí mismo. Esta objetividad de lo viviente es el *organismo*; ella es el *medio e instrumento* del fin, y es perfectamente conforme-a-fin,

185 *in*.

dado que el concepto constituye su sustancia; pero, precisamente en razón de ello, este medio e instrumento mismo es el fin cumplido, dentro del cual se da el fin subjetivo, en esta medida silogísticamente concatenado consigo mismo. Según la exterioridad del organismo, éste es un múltiple, mas no de *partes*, sino de *miembros* que, en cuanto tales, a) sólo tienen consistencia dentro de la individualidad[186]; son separables, en la medida en que son exteriores y pueden ser captados en esta exterioridad; pero, en la medida en que vienen a estar separados, vuelven a ponerse bajo las relaciones mecánicas y químicas de la objetividad común. b) Su exterioridad se da contra la unidad negativa de la individualidad viviente; ésta es, por consiguiente, *impulso* a poner el momento abstracto de la determinidad del concepto como diferencia realmente existente; como esta diferencia es *inmediata*, ella es el *impulso* de cada *momento singular, específico*, a producirse y a elevar, en esa medida, su particularidad a universalidad, a asumir los otros que le son exteriores, a a salir adelante[187] a costa de ellos pero, precisamente en la misma medida, a asumirse a sí misma y hacerse medio para los otros.

2. Este *proceso* de la individualidad viviente está limitado a ella misma, y ocurre todavía enteramente dentro de ella.— Dentro del silogismo de la finalidad exterior, la primera premisa del mismo: que el fin se respecte inmediatamente a la objetividad y la convierta en medio, ha sido considerado antes así: que dentro de ella, ciertamente, el fin sigue siendo allí igual a sí y ha regresado a sí, pero que la objetividad no viene a ser todavía asumida *en ella misma*; de ahí que, dentro de ella, no sea el fin, en esta medida, *en y para sí*, cosa que viene a ser por vez primera dentro de la proposición conclusiva. El proceso de lo viviente consigo mismo es aquella premisa, pero, en la medida en que ella es al mismo tiempo proposición conclusiva, en esa medida la referencia inmediata del sujeto a la objetividad, que viene a ser por ello medio e instrumento, está al mismo tiempo como la *unidad negativa* del concepto en sí mismo; el fin se cumple dentro de esta exterioridad suya porque él es la potencia subjetiva de ésta y el proceso en donde ella da a mostrar su autodisolución y retorno a esa unidad negativa propia del fin. La inquietud y variabilidad del
[185] lado exterior de lo viviente es la manifestación del | concepto en él, concepto que, como negatividad en sí misma, tiene objetividad sólo en la medida en que

186 O bien: no consisten sino en ser individuos.

187 *hervorzubringen* (he echado mano de esta expresión, más plástica para introducir un matiz de distinción respecto al *produciren* anterior; por lo demás, creo que corresponde mejor a la literalidad del término: ponerse uno mismo ahí delante a partir de... los otros, en este caso).

la indiferente consistencia de ésta se muestra como asumiéndose a sí misma. El concepto se produce, pues, por su impulso de tal modo que el producto, en cuanto que el concepto es la esencia de éste, es él mismo el productor[188], a saber que el producto es producto solamente como la exterioridad que, en igual medida, se pone negativamente, o sea como el proceso del producir.

3. La idea considerada poco ha es, ahora, el concepto del sujeto viviente y de su proceso; las determinaciones, que están en relación unas con otras, son la unidad negativa, que se refiere a sí, del concepto y la objetividad, que es su medio, pero dentro del cual ha retornado aquél a sí mismo. Mas, al estar tales momentos de la idea de vida dentro del concepto de la vida, los momentos-conceptuales determinados del individuo viviente no se dan entonces dentro de la realidad de éste. La objetividad o corporeidad del mismo es totalidad concreta; aquellos momentos son los lados a partir de los cuales se constituye la corporeidad; no son por consiguiente los momentos de esa vitalidad constituida ya por medio de la idea. La objetividad viviente del individuo empero, en cuanto tal, dado que está animada por el concepto y lo tiene por sustancia suya, tiene también en ella como diferencia esencial cosas tales que son sus determinaciones: universalidad, particularidad y singularidad; la figura en la que ellas están exteriormente diferenciadas está por consiguiente dividida o incisa (**insectum**) según las mismas.

Con esto es ella, en primer lugar, universalidad: pura vibración, sólo dentro de sí misma, de la vitalidad: la sensibilidad. El concepto de la universalidad, tal como anteriormente ha resultado, es la inmediatez simple, pero lo es solamente como negatividad absoluta dentro de sí. Este concepto de la diferencia absoluta, tal como está disuelta la negatividad de éste dentro de la simplicidad, y siendo igual a sí mismo, es llevado dentro de la sensibilidad a intuición. La sensibilidad es el ser-dentro-de-sí, mas no como simplicidad abstracta, sino que es una infinita receptividad determinable, que no viene a hacerse dentro de su determinidad una cosa multiforme-variada y exterior, sino que está sencillamente reflexionada dentro de sí. La determinidad, dentro de esta universalidad, se da como principio simple; la determinidad singular exterior: una impresión —según viene denominada—, regresa, partiendo de su determinación exterior y multiformemente-variada, a esta simplicidad del sentimiento de sí. La sensibilidad puede ser considerada, por ende, como el estar del alma que está den-

188 *das Producirende.*

tro de sí, dado que ella acoge dentro de sí toda exterioridad, reconduciéndola empero a la perfecta simplicidad de la universalidad igual a sí.

La segunda determinación del concepto es la particularidad, el momento de la diferencia puesta; es la apertura[189] de la negatividad, que estaba encerrada en el simple sentimiento de sí o que, dentro de él, es determinidad ideal, aún no real[190]: la irritabilidad. En virtud de la abstracción
[186] de su negatividad, el sentimiento es | impulso; él se determina; la autodeterminación de lo viviente es su juicio o sea la acción de hacerse finito[191], según lo cual se respecta a lo exterior como a una objetividad presupuesta y se da dentro de la interacción con ella.– Según su particularidad, lo viviente es ahora de una parte especie, junto a otras especies de vivientes; la reflexión formal de esta indiferente diversidad dentro de sí es el género formal y la sistematización de éste; pero la reflexión individual estriba en que la particularidad es la negatividad de la determinidad de la reflexión, determinidad entendida como una dirección hacia fuera, que es la negatividad, que se refiere a sí, del concepto.

Según esta tercera determinación, lo viviente está como singular. Determinada más de cerca, esta reflexión-dentro-de-sí se determina de suerte que lo viviente es, dentro de la irritabilidad, exterioridad de sí frente a sí mismo, frente a la objetividad que él tiene inmediatamente en él como medio e instrumento suyo, y que es exteriormente determinable. La reflexión-dentro-de-sí asume esta inmediatez: de un lado como reflexión teórica, a saber en la medida en que la negatividad está como momento simple de la sensibilidad –un momento ya considerado de la misma–, y constituye el sentimiento: del otro lado como reflexión realmente existente, que en cuanto que la unidad del concepto se pone como unidad negativa dentro de su objetividad exterior: la reproducción.– Los dos primeros momentos, la sensibilidad y la irritabilidad, son determinaciones abstractas; dentro de la reproducción, la vida es algo concreto [de un lado] y vitalidad [del otro]; es dentro de la reproducción donde también por vez primera tiene la vida, como en su verdad, sentimiento y fuerza de resistencia. La reproducción es la negatividad como momento simple de la sensibilidad, y la irritabilidad es sólo fuerza viviente de resistencia, de suerte que la relación con lo exterior es reproducción e identidad individual consigo. Cada uno de los momentos singulares es

189 *Eröffnung.*
190 *ideelle / reelle.*
191 *Verendlichung* (bárbaramente: «finitización»).

esencialmente la totalidad de todos; su diferencia constituye la determinidad-de-forma idealmente existente que, dentro de la reproducción, está puesta como concreta totalidad del todo. Este todo está por consiguiente de un lado, como tercero, o sea como totalidad realmente existente, contrapuesto a aquellas totalidades determinadas, pero de otro lado es su esencialidad que es en sí, a la vez aquello donde ellas están comprendidas como momentos, y también su sujeto y consistencia.

Con la reproducción en cuanto momento de la singularidad, lo viviente se pone como individualidad efectivamente real, un ser-para-sí que se respecta a sí; pero al mismo tiempo es referencia hacia fuera real: la reflexión de particularidad o irritabilidad frente a un otro, frente al mundo objetivo. El proceso de la vida, encerrado dentro del individuo, pasa a referirse a la objetividad, presupuesta como tal, porque el individuo, al ponerse como totalidad subjetiva, y poner también el momento de su determinidad como referencia a la exterioridad, se convierte en totalidad.

| [187]

B.
El proceso vital

Al configurarse el individuo viviente dentro de sí mismo, se pone así en tensión contra su originario presuponer y se emplaza, como sujeto que es en y para sí, frente al mundo objetivo presupuesto. El sujeto es el fin-de-sí mismo, el concepto, que tiene su medio y realidad subjetiva en la objetividad a él sometida, por cuyo medio es constituido como la idea que es en y para sí y como lo subsistente esencial de suyo, frente al cual el mundo exterior presupuesto tiene, solamente, el valor de una cosa negativa e insubsistente. Dentro de su sentimiento de sí tiene lo viviente esta certeza de la nulidad, que es en sí, del ser-otro enfrentado a él. Su impulso se debe a que él ha menester[192] de asumir este ser-otro y darse la verdad de aquella certeza. El individuo, en cuanto sujeto, es por lo pronto, y para empezar, el concepto de la idea de vida; su proceso subjetivo dentro de sí, dentro del cual se nutre de sí mismo, y la objetividad inmediata que él pone como medio natural, a la medida de su concepto, están mediados por el proceso que se respecta a la exterioridad

192 *ist das Bedürfniss* (necesidad menesterosa: precisar de algo para ser uno mismo; ver el inicio del siguiente párrafo).

completamente puesta, a la totalidad objetiva, que, *indiferente*, se halla junto a él.

Este proceso se inicia con la *menesterosidad*, esto es con el momento en el que lo viviente, *en primer lugar*, se determina, poniéndose así como negado y refiriéndose aquí por ello a una objetividad *otra* [, distinta] frente a sí, o sea a la objetividad indiferente; pero, *en segundo lugar*, y precisamente en la misma medida, dentro de esta pérdida de sí no está él perdido, sino que se conserva allí, y sigue siendo la identidad del concepto igual a sí mismo; por este medio, él es el impulso de poner como igual a sí aquel mundo *para sí* que es *otro* [, distinto] de él, el impulso de asumirlo y de objetivarse a *sí*. Por ello, su autodeterminación tiene la forma de exterioridad objetiva, y dado que él es al mismo tiempo idéntico a sí, él es la *contradicción* absoluta. La configuración inmediata es la idea dentro de su concepto simple, la objetividad a la medida del concepto; así, ella es *buena* por naturaleza. Pero, al estar realizado su momento negativo como particularidad objetiva, esto es, al estar realizados como totalidad –cada uno para sí– los momentos esenciales de su unidad, el concepto está entonces *escindido* dentro de la desigualdad absoluta de sí consigo; y al ser el concepto, igualmente, la identidad absoluta dentro de esta escisión, lo viviente es entonces, para sí mismo, esta escisión y tiene el sentimiento de esta contradicción, sentimiento que es el *dolor*. El *dolor* es, por consiguiente, el privilegio de las naturalezas vivientes; como ellas son el concepto existente, son una realidad
[188] efectiva de la | fuerza infinita, de suerte que ellas son dentro de sí la *negatividad* de ellas mismas, esta *negatividad suya es para ellas*, y ellas se conservan dentro de su ser-otro.– Cuando se dice que la contradicción no es pensable hay que decir más bien que ella, dentro del dolor del viviente, es incluso una existencia realmente efectiva.

Esta acción de dirimirse lo viviente dentro de sí es *sentimiento*, en cuanto que ella es acogida dentro de la simple universalidad del concepto, dentro de la sensibilidad. Por el dolor se inicia la *menesterosidad* y el *impulso*, los cuales constituyen la transición, a saber: que el individuo, al igual que es para sí negación de sí, venga a ser también, entonces, para sí como identidad: una identidad, que está sólo como la negación de aquella negación.– La identidad, que se da dentro del impulso como tal, es la certeza subjetiva de sí mismo, según la cual se comporta-y-relaciona él con su mundo exterior, que existe indiferentemente, como con una aparición, con una realidad efectiva carente en sí de concepto, e inesencial. Ella debe obtener el concepto dentro de sí sola y primeramente por el sujeto, que es el fin inmanente. El hecho de que al mundo objetivo le dé igual estar frente a la determinidad y, por ende,

frente al fin constituye la capacidad exterior del mundo para ser adecuado al sujeto; las otras especificaciones que el mundo tenga por lo demás en él, su determinabilidad mecánica, la insuficiencia en libertad del concepto inmanente, constituye la impotencia del mundo para mantenerse frente a lo viviente.– En esa medida, el Objeto está por lo pronto frente a lo viviente como cosa exterior que da igual, puede influir mecánicamente sobre éste; pero de esta manera no actúa como sobre un viviente; en la medida en que él se comporta-y-relaciona con éste, no actúa como causa, sino que lo e x c i t a . Como lo viviente es impulso, la exterioridad viene a él y se da dentro de él sólo en la medida en que ella esté ya en y para sí d e n t r o d e é l ; la influencia sobre el sujeto consiste, por consiguiente, sólo en que éste e n c u e n t r a q u e l e c o r r e s p o n d e la exterioridad que se le ofrece: cabe que no sea adecuada a la totalidad del sujeto, pero al menos un aspecto particular tiene que corresponder a él; y esta posibilidad se debe a que él, justamente al comportarse-y-relacionarse exteriormente, es un particular.

El sujeto ejercita entonces c o e r c i ó n sobre el Objeto, en la medida en que el sujeto, en[193] su menesterosidad, se refiere determinadamente a lo exterior, siendo por ende él mismo exterior o instrumento. Su carácter particular, su finitud en general, cae dentro de la aparición, más determinada, de esta relación.– Allí, lo exterior es el proceso de la objetividad en general: mecanismo y quimismo. Pero el proceso mismo viene inmediatamente a quebrarse, y la exterioridad a transformarse en interioridad. La finalidad exterior, que viene por lo pronto producida por la actividad del sujeto dentro del Objeto indiferente, viene a ser asumida por el hecho de que el Objeto, frente al concepto, no es sustancia alguna, de modo que el concepto puede venir a ser no sólo la forma externa de aquél, sino que tiene que ponerse como su esencia y determinación inmanente, penetrante, a la medida de su identidad original.

| Por consiguiente, con la acción de apoderarse del Objeto pasa el proceso [189]
mecánico al interno, mediante el cual se a p r o p i a el individuo de tal suerte del Objeto que le quita su disposición característica, hace de él su medio y le da su propia subjetividad por sustancia. Esta asimilación llega por ende a coincidir con el proceso de reproducción del individuo, anteriormente considerado; dentro de este proceso, él se nutre por lo pronto de sí mismo, al hacer de su propia objetividad Objeto; el conflicto mecánico y químico de sus miembros con las cosas exteriores es un momento objetivo de sí. Lo mecánico y químico del proceso es un comienzo de la disolución de lo viviente. Dado que la verdad

193 *in.*

de estos procesos es la vida, por eso es ésta aquí, como ser viviente, la existencia de esta verdad y la potencia de los mismos, expandiéndose sobre ellos y penetrándolos como universalidad suya; y el producto de los procesos está perfectamente determinado por la vida misma. Esta su transformación dentro de la individualidad viviente constituye el retorno de esta última a sí misma, de manera que la producción, que en cuanto tal sería la transición a un otro, viene a hacerse reproducción, dentro de la cual se pone lo viviente, para sí, como idéntico consigo.

La idea inmediata es también la identidad inmediata, no como identidad, que es para sí, del concepto y de la realidad; por el proceso objetivo se da lo viviente su sentimiento de sí; pues él se pone allí como lo que él es en y para sí, a saber: dentro de su ser-otro puesto como indiferente, ser lo idéntico consigo mismo, la negativa unidad de lo negativo. Dentro de este coincidir del individuo con su objetividad, que le está por lo pronto presupuesta como indiferente, él, mientras se ha constituido de un lado como singularidad efectivamente real, ha asumido en igual medida su particularidad y se ha elevado a universalidad. Su particularidad consistía en la acción de dirimir, por cuyo medio la vida ponía como especies suyas la vida individual y la objetividad exterior a ella. Por medio del proceso vital externo se ha puesto, por ende, como vida universal realmente existente, como género.

C.
El género

El individuo viviente, en cuanto precipitado[194] por de pronto a partir del concepto universal de la vida, es una presuposición, no verificada aún por sí misma. Por el proceso con el mundo —presupuesto, por ende, al mismo tiempo— él se ha puesto a sí mismo, para sí, como la unidad negativa de su ser-otro, como el basamento de sí mismo; él es, así, la efectiva realidad de la idea, de suerte que se engendra ahora de la realidad efectiva, mientras
[190] que antes brotaba solamente del[195] concepto, | y lo hace de suerte que su surgimiento, que era un presuponer, viene a ser ahora su propia producción.

194 *abgeschieden* (separación y aislamiento de uno de los ingredientes en un compuesto químico; como si dijéramos: la vida arroja individuos vivientes como «precipitados» suyos; cf. *supra*, nota al pie 176).

195 *aus* (en este caso y en el anterior).

Pero la determinación ulterior que él ha alcanzado por la asunción de la oposición es la de ser género, en cuanto identidad de sí con su ser-otro, antes indiferente. Esta idea del individuo es, dado que ella es esta identidad esencial, esencialmente la particularización de ella misma. Esta acción suya de dirimirse es, según la totalidad de la que brota, la duplicación del individuo: un acto de presuponer una objetividad que es idéntica a él, y un comportamiento –y-relación de lo viviente consigo mismo como con otro ser viviente.

Este universal es el tercer estadio, la verdad de la vida, en la medida en que ésta siga encerrada dentro de su esfera. Este estadio es el proceso, que se respecta a sí, del individuo, en donde la exterioridad es su momento inmanente; en segundo lugar, esta exterioridad misma, como totalidad viviente, es una objetividad que, para el individuo, es él mismo: dentro de ella, entendida no como asumida sino como teniendo consistencia, tiene el individuo la certeza de sí mismo.

Ahora bien, como la relación del género[196] es la identidad del sentimiento individual de sí dentro de un individuo tal que, al mismo tiempo, es otro individuo subsistente de suyo, la relación es la contradicción; con ello, lo viviente es de nuevo impulso.– El género es ahora ciertamente el acabamiento de la idea de vida, pero sigue estando por lo pronto dentro de la esfera de la inmediatez; esta universalidad es, por consiguiente, efectivamente real dentro de una figura singular[197]; es el concepto, cuya realidad tiene la forma de objetividad inmediata. Es verdad, por consiguiente, que el individuo es en sí género, pero no el género para sí; lo que es para él, es sola y primeramente otro individuo viviente; el concepto, diferente de sí, no tiene por objeto –con el que se identifica– a sí mismo, en cuanto concepto, sino a un concepto que, en cuanto viviente, tiene al mismo tiempo para él objetividad exterior: una forma que, por consiguiente, es inmediatamente recíproca.

La identidad con el otro, la universalidad del individuo es, por ende, sola y primeramente interior o subjetiva; de ahí que él tenga la pretensión de ponerla, y de realizarse como universal. Este impulso del género puede realizarse, empero, sólo mediante asunción de las individualidades singulares, todavía particulares unas frente a otras. Por lo pronto, en la medida en que son éstas las que, en sí, satisfacen universalmente la tensión de sus respectivas

196 No se olvide que *Gattung* tiene especialmente aquí el sentido de género en cuanto estirpe o familia, girando esta noción en torno a la actividad sexual; los cónyuges, en alemán, son *Gatten*; y la relación carnal se denomina *Begattung* (ver *infra*, nota al pie 196).

197 Es el hijo, resultado de la relación [sexual] dentro del género, y que está ahora, en efecto, objetivamente presente de inmediato.

pretensiones, disolviéndose dentro de su universalidad genérica, su identidad realizada es, entonces, la unidad negativa del género que, a partir de la escisión, se reflexiona dentro de sí. En esta medida, la unidad negativa es la individualidad de la vida misma, ya no engendrada a partir de su concepto, sino a partir de la idea realmente efectiva. Por lo pronto, ella misma es solamente el concepto que, primero, ha de objetivarse, pero concepto realmente efectivo: el germen de un individuo viviente. Para la percepción común, dentro de él está presente lo que el con-
[191] cepto | es, y también el hecho de que el concepto subjetivo tiene efectiva realidad exterior. Pues el germen de lo viviente es la completa concreción de la individualidad, dentro de la cual todos sus diversos aspectos, propiedades y diferencias articuladas están contenidas dentro de la entera determinidad de la concreción; y la totalidad subjetiva, por lo pronto inmaterial, no está desarrollada, es simple y no sensible; el germen es así el entero ser viviente, dentro de la forma interior del concepto.

La reflexión del género dentro-de-sí es, según este aspecto, aquello por lo cual obtiene éste realidad efectiva, en cuanto que el momento de la unidad e individualidad negativas viene puesto dentro de él: es la propagación de las generaciones[198] vivas. La idea que, como vida, está aún dentro de la forma de la inmediatez, recae en esta medida dentro de la realidad efectiva, y esta reflexión suya es sólo la repetición y el progreso infinito, dentro del cual no sale aquélla de la finitud de su inmediatez. Pero este retorno a su concepto primero tiene también el aspecto, más alto, de que la idea no se ha limitado a recorrer la mediación de sus procesos en el interior de la inmediatez, sino que, justamente con ello, los ha asumido, elevándose por ello a una forma más alta de su estar.

El proceso del género, en efecto, dentro del cual los individuos singulares asumen mutuamente su existencia indiferente, inmediata, feneciendo dentro de esta unidad negativa, tiene además, por el otro respecto de su producto, al género realizado, que se ha puesto como idéntico al concepto. Dentro del proceso del género van a su ocaso las singularidades aisladas, propias de la vida individual; la unidad negativa, dentro de la cual retorna el género a sí; al igual que ella es de un lado el acto de engendrar la singularidad, igual-

198 *Geschlechter* (*Geschlecht* signfica tanto «sexo» como «estirpe», «raza» o «generación»; en este caso, el progreso al infinito del género es obviamente la continuidad de la estirpe o de las familias a través de la reproducción. Lo que va quedando tras la cadena de muertes y nacimientos es justamente un nombre de familia, de estirpe o de nación: el *apellido* o *apelativo* por el que es *conocido* el proceso: de ahí el paso al conocer).

mente es del otro el acto de suprimir[199] la misma, siendo así género coincidente consigo: la universalidad, que viene a ser para sí, de la idea. Dentro del acto genesíaco[200] fenece la inmediatez de la individualidad viviente; la muerte de esta vida es el brotar del espíritu. La idea, que en cuanto género está en sí, es para sí al haber asumido su particularidad, la cual constituía las generaciones vivientes, y con ello se ha dado una realidad que es, ella misma, universalidad simple; así, ella es la idea que se comporta-y-relaciona consigo como idea, lo universal que tiene a la universalidad por determinidad y estar suyos: la idea del conocer.

| ## Capítulo segundo [192]

La idea del conocer

La vida es la idea inmediata, o la idea en cuanto concepto de la idea, aún no realizado en sí. En su juicio[201], la idea es el conocer en general.

El concepto es, como concepto, para sí en la medida en que existe libremente como universalidad abstracta, o como género. El es, así, su pura identidad consigo, que se diferencia dentro de sí misma de tal suerte que lo diferenciado no es una objetividad, sino que es igualmente libre de ser subjetividad, o forma de la igualdad simple consigo, con lo que el objeto del concepto es el concepto mismo. Su realidad en general es la forma de su estar; lo que importa ahora es la determinación de esta forma; sobre ella descansa la diferencia entre lo que el concepto es en sí, o sea en cuanto subjetivo, y lo que él es sumido dentro de la objetividad, y después lo que él es dentro de la idea de la vida. Él es ciertamente, dentro de esta idea, diferente de su realidad exterior y está puesto para sí, pero tiene este su ser-para-sí solamente como la identidad, que es una referencia a sí como sumido dentro de su objetividad, a él sometida, o una referencia a sí como forma ínsita, sustancial.

199 *das Aufheben*.
200 *Begattung* (ver *supra*, nota al pie 192).
201 *In ihrem Urtheil* (déjese resonar aquí la falsa etimología que ya conocemos; aquí: «La idea, al juzgarse o *partirse* –dividirse– *originariamente* a sí misma, y dentro de esa partición, etc.». E.d.: el conocer es a la idea como el juicio al concepto subjetivo: ambos se ex–ponen dentro de sí en y como su otro).

La elevación del concepto sobre la vida estriba en que su realidad es la forma conceptual, liberada hasta ser la universalidad. Por este juicio, la idea resulta duplicada: dentro del concepto subjetivo, cuya realidad es él mismo, y dentro del objetivo, que él es en cuanto vida.– Pensar, espíritu, autoconciencia, son determinaciones de la idea, en la medida en que ella se tiene a sí misma por objeto y en que su estar, esto es la determinidad de su ser, es su propia diferencia respecto de sí misma.

La metafísica del espíritu, o como antes se decía por lo demás más a menudo: del alma, giraba en torno de las determinaciones de sustancia, simplicidad, inmaterialidad: determinaciones en cuyo caso estaba situada de fundamento la representación del espíritu a partir de la conciencia empírica, entendida como sujeto, preguntándose luego por el tipo de predicados que concordase con las percepciones: un proceder que no podía ir más allá que el proceder de la física, a saber: llevar el mundo de la aparición [fenoménica] a leyes universales y determinaciones de reflexión, dado que como fundamento se hallaba el espíritu, pero solamente dentro de su aparición; ese proceder tuvo que quedar rezagado incluso respecto a la cientificidad relativa a lo físico, no sólo por ser el espíritu infinitamente más rico que la naturaleza, sino porque, como incluso ahí la unidad absoluta de lo contrapuesto dentro del concepto constituye su esencia, el espíritu muestra entonces, dentro
193] de su aparición | y referencia a la exterioridad, la contradicción dentro de su determinidad suprema; por consiguiente, para cada una de las determinaciones de reflexión contrapuestas tiene que poder ser aducida una experiencia, o bien, a partir de las experiencias tiene que poder llegarse a las determinaciones contrapuestas, a la manera del silogizar formal. Dado que los predicados que se dan inmediatamente como resultado dentro de la aparición [fenoménica] pertenecen todavía, por lo pronto, a la psicología empírica, a la consideración metafísica le siguen siendo aquéllos, propiamente, sólo determinaciones de reflexión enteramente indiferentes.– En su Crítica de la doctrina racional del alma[202], Kant se atiene firmemente a esta metafísica en lo siguiente: que, en la medida en que deba ser una ciencia racional, en cuanto se añadiera a la representación universal de la autoconciencia lo más mínimo por parte de la percepción, se transformaría aquella ciencia en una ciencia empírica, y se echaría a perder su pureza racional e independencia de toda experiencia.– Con ello no quedaría sino la representación simple,

202 *rationalen Seelenlehre* (es la *psychologia rationalis*, la parte medial de la *metaphysica specialis* wolffiana).

enteramente vacía de por sí en contenido: *Yo*, de la cual no cabe decir siquiera que sea un *concepto*, sino una *mera conciencia* que *acompaña a todos los conceptos*. Por este Yo, o también *ello* (*la cosa*), que piensa, no viene representada otra cosa, según las ulteriores deducciones kantianas, que un sujeto trascendental de los pensamientos = x, conocido solamente por los pensamientos que son sus *predicados*, y del cual no podemos tener *nunca*, por separado, el *más mínimo concepto*; este Yo presenta al respecto, según la propia expresión de Kant, la *incomodidad* de que *nosotros tengamos que servirnos* en todo momento ya *de él* para juzgar algo acerca de él; pues él no es tanto una *representación*, por cuyo medio viene distinguido un Objeto particular, cuanto una *Forma* de la misma en general, en la medida en que ella deba ser denominada conocimiento.— El *paralogismo* en que incurriría la doctrina racional del alma consistiría pues en que los *modos* de la autoconciencia dentro del pensar habrían sido convertidos en *conceptos del entendimiento*, como si se tratara de un *Objeto*, y en que aquel Yo *pienso* vendría tomado como un *ser pensante*, una *cosa-en-sí*; de esta manera, del hecho de que, dentro de la conciencia, Yo venga a darme siempre como *sujeto*, y además como *sujeto singular, idéntico* cabe toda la variedad multiforme de la representación, diferenciándome Yo de ella en cuanto exterior a ella, se deduce injustificadamente que Yo *sería* una *sustancia*, y además un algo cualitativamente *simple*, y un *uno*, amén de una cosa *existente con independencia* de las cosas espaciales y temporales.—

Me he extendido más detalladamente en esta exposición porque, a partir de ella, cabe conocer determinadamente tanto la naturaleza de la antigua *metafísica sobre el alma* como también, especialmente, la *de la crítica*, por cuyo medio se ha hundido aquélla.— Aquélla tendía a determinar la *esencia abstracta* del alma; al efecto, partía originariamente de la percepción y transformaba la universalidad empírica de ésta, transformando también la determinación de reflexión, exterior a la singularidad de lo realmente efectivo en general, | en la forma de las ya aducidas *determi-* [194]
naciones de esencia.— Al respecto, Kant no tiene en general ante sí más que el estado de la metafísica de su tiempo, estancado sobre todo cabe tales determinaciones abstractas, unilaterales, sin dialéctica alguna; él no tuvo en cuenta ni investigó las ideas, *especulativas* de verdad, de filósofos más antiguos acerca del concepto del espíritu. En su *Crítica* sobre esas determinaciones se limitó a seguir simplemente el estilo humeano del escepticismo, a saber: atenerse firmemente al modo en que Yo aparece dentro de la autoconciencia, de la cual empero hay que desechar todo lo empírico, dado que

es la *esencia* de la misma: *la cosa en sí*, lo que debiera ser conocido, con lo que no resta entonces más que esta aparición del *Yo pienso*, que acompaña a todas las representaciones y del que no se tiene *el menor concepto*.– Por cierto, necesario es conceder que ni del Yo ni de cualquier otra cosa, ni tampoco del concepto mismo, se tiene el menor concepto cuando no se *concibe* y se queda uno en la simple *representación* fija y en el *nombre*.– Extraño es el pensamiento –si por lo demás cabe llamar a eso pensamiento– de que Yo me tenga ya que *servir* del Yo para juzgar acerca del Yo; el Yo que, para juzgar, se *sirve* de la autoconciencia como de un medio sí que es una x de la que no cabe tener el menor concepto, como tampoco de la relación de tal acto de servir. Bien ridículo es eso de llamar *incomodidad* y cosa fallida, tildándola de *círculo*, a esta naturaleza de la autoconciencia, a saber: que Yo se piensa a sí mismo, que Yo no puede ser pensado sin que sea Yo el que piensa: una relación por cuyo medio se revela dentro de la autoconciencia inmediata empírica la naturaleza absoluta, eterna de la misma y del concepto; y se revela porque la autoconciencia es justamente el *concepto* puro que *está ahí* y es, por tanto, *empíricamente perceptible*, la absoluta referencia a sí misma que, en cuanto juicio separador, se hace objeto, y que es únicamente esto: hacerse mediante ello un círculo.– Una piedra no tiene aquella *incomodidad*; cuando debe ser pensada, o hacerse un juicio sobre ella, no se interpone ella misma dentro del camino: está dispensada de la carga de servirse de sí misma para este quehacer; es otro fuera de ella el que tiene que tomar sobre sí esta labor.

El defecto que estas representaciones –bárbaras, como hay que llamarlas– atribuyen al hecho de que, al pensar el Yo, no pueda ser desechado éste como *sujeto*, aparece también después a la inversa, a saber: que Yo comparezca *sólo* como *sujeto de conciencia*, o sea que Yo pueda *servirme de mí* sólo como *sujeto* de un juicio y que falte la *intuición*, en virtud de la cual vendría el sujeto a ser *dado* como *Objeto*, y que, en cambio, el concepto de una cosa que sólo como sujeto podría existir siga sin implicar en absoluto realidad objetiva alguna.– Si para acceder a la objetividad se requiere de
[195] intuición exterior, determinada en tiempo y espacio, siendo ésta la que | viene echada en falta [cuando se trata del Yo], bien se ve entonces que lo mentado como objetividad no es sino la realidad sensible, cuando haberse elevado sobre ella es la condición del pensar y de la verdad. Sin duda, cuando Yo viene tomado, de un modo carente de concepto, como mera representación simple, a la manera en que, dentro de la conciencia cotidiana, proferimos: yo, eso es entonces la determinación abstracta, no la referencia de sí mismo que se tiene por objeto a sí mismo: así es el Yo solamente *uno* solo de los extremos, sujeto

unilateral sin su objetividad; o sería también solamente Objeto sin subjetividad si no fuera por la incomodidad citada al respecto, a saber que no cabe apartar del Yo, como Objeto, el sujeto pensante. Pero, de hecho, se da también la misma incomodidad en el caso de la determinación primera, la del Yo como sujeto; el Yo piensa algo, sea a sí mismo o alguna otra cosa. Esta inseparabilidad de las dos formas, dentro de las cuales él se contrapone a sí mismo, pertenece a la naturaleza más propia de su concepto, y del concepto mismo; ella es precisamente lo que Kant quiere mantener aparte, para limitarse a conservar con firmeza la representación que no se diferencia dentro de sí, y que no es por tanto sino la representación carente de concepto. Ahora bien, es verdad que a semejante cosa carente de concepto le está permitido situarse frente a las abstractas determinaciones de reflexión o categorías de la metafísica de antaño: pues en unilateralidad se halla en la misma línea que ellas, aun cuando éstas sean sin embargo algo más elevado de pensamiento [que el Yo vacío]; tanto más indigente y vacío aparece esto, por contra, respecto a las ideas, más profundas, de la filosofía antigua acerca del concepto del alma o del pensar, p.e.: las ideas de Aristóteles, especulativas de verdad. Cuando la filosofía kantiana investigó aquellas determinaciones de reflexión, tanto más tendría que haber investigado la abstracción, firmemente mantenida, del Yo vacío, la presunta idea de la cosa-en-sí que, precisamente en virtud de su abstracción, se muestra más bien como una cosa enteramente no-verdadera; la experiencia de la deplorada incomodidad es ella misma el factum empírico, dentro del cual se profiere la no-verdad de aquella abstracción.

La crítica kantiana de la psicología racional se limita a hacer mención de la prueba de Mendelssohn acerca de la persistencia del alma, así que si saco ahora a colación la refutación de la misma lo hago sólo por mor del notable carácter de lo aducido contra ella. Aquella prueba se funda en la simplicidad del alma, en virtud de la cual sería ésta incapaz de cambio, de pasar a otra cosa en el tiempo. La simplicidad cualitativa es la forma, antes considerada, de la abstracción en general; en cuanto determinidad cualitativa, ha sido ya investigada y probada dentro de la esfera del ser, y se ha visto que lo cualitativo, en cuanto tal, es determinidad que se refiere abstractamente a sí y que, por ello, es más bien algo dialéctico, consistente tan sólo en el pasar a un otro. Pero, a propósito del concepto, fue mostrado que, cuando viene éste considerado en referencia a persistencia, indestructibilidad o carácter imperecedero él es por ello, más bien, lo que es en y para sí y lo eterno, porque él no es la simplicidad abstracta, sino concreta; no un ser-determinado que se refiere a sí abstractamente, | sino la unidad de sí mismo y de su otro, al [196]
cual no puede, pues, pasar como si él se mudara allí, y ello justamente porque

lo otro, el ser determinado, es él mismo y, por consiguiente, en este pasar no hace sino llegar a sí mismo.– A aquella determinación cualitativa de la unidad del concepto, contrapone ahora la crítica kantiana la cuantitativa. Aun cuando no sea el alma un variado sentido de cosas extrínsecas, ni contenga magnitud extensiva alguna, la conciencia tendría [-dice Kant-] sin embargo un grado; y el alma, al igual que toda cosa existente, una magnitud intensiva; por ello, estaría puesta empero la posibilidad de transitar a la nada, a través de una paulatina evanescencia.– ¿Qué es entonces esta refutación, sino la aplicación de una categoría del ser, de la magnitud intensiva, al espíritu, la aplicación de una determinación que no tiene verdad ninguna en sí, y que está más bien asumida dentro del concepto?

La metafísica, incluso aquélla que se limitaba a conceptos fijos del entendimiento sin elevarse a lo especulativo y a la naturaleza del concepto y la idea, tenía por fin propio conocer la verdad, e investigaba sus objetos, según esto, por ver si ellos eran o no una cosa que tuviera verdad, fueran sustancias o fenómenos. La victoria de la crítica kantiana sobre aquella metafísica consiste más bien, empero, en dar de lado la investigación que tiene como fin lo verdadero, dando de lado incluso a este fin mismo, sin hacer en modo alguno la única pregunta que tiene interés aquí, a saber: si un sujeto determinado, en este caso el Yo abstracto de la representación, tenga en y para sí verdad. Pero significa renunciar al concepto y a la filosofía el estancarse cabe la aparición [fenoménica] y cabe aquello que, dentro de la conciencia cotidiana, se le ofrece como resultado a la mera representación. Ir más allá de eso significa dentro de la crítica kantiana algo que sobrevuela [por encima de los fenómenos], para cuyo acceso no está la razón autorizada de ninguna manera. De hecho, el concepto sobrevuela por encima de lo carente de concepto, y la autorización más a mano que tiene para ir más allá de eso es, de una parte, él mismo, y de la otra, por el lado negativo, la no-verdad de la aparición [fenoménica] y de la representación, así como de abstracciones tales como las cosas-en-sí y como ese Yo que no debe ser Objeto de sí.

En el contexto de esta exposición lógica, es de la idea de vida de donde ha brotado la idea del espíritu; o lo que es lo mismo, ésta se ha dado a ver como la verdad de aquélla. En cuanto este resultado, esta idea tiene en y para sí misma su verdad, con la cual cabe luego comparar igualmente lo empírico, o sea la aparición del espíritu, para ver de qué modo concuerde con ella; sin embargo, lo empírico mismo puede ser, a su vez, captado sólo por medio de la idea y partiendo de ella. De la vida hemos visto que ella es la idea, pero se ha mostrado, al mismo tiempo, que no es aún de verdad la exposición o el modo y

manera del estar de la idea. Pues dentro de la vida, la realidad de la idea está como singularidad, y la universalidad o el género es lo interno; de ahí que la verdad de la vida, en cuanto unidad absoluta negativa, | estribe en [197] asumir la singularidad abstracta, o lo que es lo mismo, la singularidad inmediata, y en ser idéntica a sí en cuanto idéntica, igual a sí misma en cuanto género. Esta idea es, ahora, el espíritu.– Cabe hacer notar aún al respecto, que el espíritu viene aquí considerado en la forma que conviene a esta idea en cuanto lógica. Ella tiene, en efecto, otras figuras aún, que pueden ser aducidas aquí de pasada, y en las cuales hay que considerarla en[203] las ciencias concretas del espíritu, a saber: como alma, conciencia y espíritu en cuanto tal.

El nombre: alma era, por lo demás, utilizado respecto al espíritu singular finito, así que la doctrina, racional o empírica, del alma debía de significar tanto como doctrina del espíritu. Y por lo que hace a la expresión: alma, salta a la vista la representación de que ella es una cosa como las otras; se pregunta por su sede, por la determinación espacial desde la que sus fuerzas actúan; más aún, se pregunta por el modo en que esta cosa sea imperecedera, al estar sometida a las condiciones de la temporalidad, pero sustraída dentro de ésta al cambio. El sistema de las mónadas asume la materia hasta levantarla al nivel de participación en lo anímico; en esta representación, el alma es un átomo, igual que los átomos de materia en general; el átomo, que ascendería como vapor de la taza de café sería, en virtud de afortunadas circunstancias, capaz de desarrollarse hasta hacerse alma; sólo la mayor oscuridad de su facultad de representar lo diferenciaría de otra cosa semejante, que aparece como alma.– El concepto que es para sí mismo está también, necesariamente, dentro de un inmediato estar ahí; dentro de esta identidad sustancial[204] con la vida, en su estar sumido en[205] su exterioridad, hay que considerarlo dentro de la antropología. Pero también a ésta ha de seguir siéndole ajena aquella metafísica, en donde esta forma de inmediatez viene a equipararse con una cosa anímica, con un átomo, igual que los átomos de la materia.– Es preciso dejar a la antropología tan sólo la región sombría en donde el espíritu se halla sometido a influjos sidéreos y terrestres –según se decía antaño–, como un espíritu natural que vive en simpatía con la naturaleza, y que vislumbra las variaciones de

203 *in* (en ambos casos).

204 *substantiellen*.

205 *in seinem Versenktseyn* (dativo locativo) *in seine Aeusserlichkeit* (acus. direccional, con movimiento).

ésta en sueños y presentimientos, morando dentro del cerebro, del corazón, de los ganglios, del hígado y demás, al último de los cuales, según Platón, habría conferido el dios el don de profecía [–de decir cosas sabias–], a fin de que también la parte irracional obtuviera la gracia de su bondad y fuera partícipe de lo más alto, mientras que el hombre consciente de sí se alzaría por encima de aquel don. A este lado irracional pertenece, además, la relación entre el representar y la actividad superior, espiritual, en la medida en que ésta se halla sometida dentro del sujeto singular al juego, enteramente contingente, de la disposición corporal, de influjos exteriores y de circunstancias singulares.

Esta figura, la más baja de las figuras concretas, allí donde el espíritu está sumido dentro de la materiatura, tiene su figura inmediatamente superior dentro de la conciencia. Dentro de esta forma, el espíritu libre, en cuanto Yo que es para sí, está retraído de la objetividad, pero se refiere a ella
[198] como a su otro, como a un objeto que le está enfrentado. | Dado que el espíritu no está ya aquí como alma, sino que, dentro de la certeza de sí mismo, la inmediatez del ser tiene para él significación, más bien, de ser algo negativo, así también la identidad, dentro de la cual él, en lo objetual[206], está consigo mismo, es todavía, al mismo tiempo, solamente un parecer, dado que lo objetual tiene aún la forma de un ente en sí. Este estadio es objeto de la fenomenología del espíritu: una ciencia que se halla entre la ciencia del espíritu natural y la del espíritu en cuanto tal, y que considera al espíritu, que es para sí, al mismo tiempo en su referencia a su otro, el cual está por ello determinado –según se ha recordado– lo mismo como Objeto que es en sí que como Objeto negado: considera, por tanto, al espíritu como apareciendo, como exponiéndose en lo contrario de sí mismo.

La verdad más alta de esta forma es, empero, el espíritu para sí, para el cual tiene el objeto –que para la conciencia es un ente en sí– la forma de su determinación propia, la forma de la representación en general; este espíritu, que es activo sobre las determinaciones en cuanto que son suyas propias, que actúa pues sobre sentimientos, representaciones y pensamientos, está en esta medida dentro de sí, y es infinito dentro de su forma. La consideración de este estadio pertenece a la doctrina del espíritu propiamente

206 *im Gegenständlichen* (se refiere al ámbito gnoseológico o fenomenológico, donde los objetos se representan como enfrentados al sujeto; traduzco el término como «objetualidad», habiendo dejado «objetividad» en cambio para *Objektivität*, la determinación conceptual lógica como *ser o estar de lo subjetivo*).

dicha, que vendría a abarcar aquello que es objeto de la psicología habitualmente empírica, pero que, para ser ciencia del espíritu, no tiene que obrar de modo empírico, sino que ha de venir captada de modo científico.— Dentro de este nivel, el espíritu es espíritu finito, en la medida en que el contenido de su determinidad es un contenido inmediato, dado; la ciencia del espíritu finito ha de exponer el curso en donde él se libera de esta determinidad suya y avanza hasta la comprensión de su verdad, del espíritu infinito.

En cambio, la idea del espíritu, la cual es un objeto lógico, se encuentra ya en el interior de la ciencia pura; por consiguiente, ésta no precisa verlo atravesar el curso tal como él está enredado con la naturaleza, con la determinidad inmediata y la estofa, o con la representación, que es lo que viene considerado dentro de esas tres ciencias; ella tiene ya este curso tras sí, o lo que es lo mismo, más bien ante sí: aquello, cuando se toma la lógica como la ciencia última; esto, cuando se la toma como la primera, desde la cual pasa la idea, primero, a la naturaleza. De ahí que, dentro de la idea lógica del espíritu, Yo sea de entrada, según se ha mostrado desde el concepto de la naturaleza y como verdad de ésta, el concepto libre que, en su juicio, se es a sí mismo[207] el objeto: el concepto, como [siendo] su propia idea. Pero tampoco dentro de esta figura está, todavía, acabada la idea.

En tanto que ella es el concepto libre, el concepto que ciertamente se tiene a sí mismo por objeto, la idea es inmediatamente y, justamente por ser inmediata, es idea todavía dentro de su subjetividad y, por ende, dentro de su finitud en general. Ella es el fin que debe realizarse, o sea es la idea absoluta misma, pero todavía dentro de su | aparición. Lo que ella [199]
busca es lo verdadero, esa identidad del concepto mismo y de la realidad, mas al comienzo no hace más que eso, buscar; pues ella está aquí tal como, por de pronto, es: todavía un algo subjetivo. El objeto, que es para el concepto, es aquí también por consiguiente, ciertamente, un objeto dado, pero no entra dentro del sujeto como Objeto influyente, o como objeto según esté dispuesto, en cuanto tal, de por sí, ni tampoco como representación, sino que el sujeto lo transforma en una determinación conceptual; el sujeto es el concepto que, actuando, se prueba a sí mismo dentro del objeto, refiriéndose allí a sí mismo y encontrando, por el hecho de darse su propia realidad en el Objeto, verdad.

207 Orig.: *in seinem Urtheil* (o sea, en su partición primera) *sich selbst* (dativo, sin implicar todavía la reflexión del «para sí», *für sich*) *der Gegenstand ist* (o sea, que se es objeto de sí mismo, que se objetiva).

La idea es pues, por lo pronto, uno de los extremos de un silogismo, al ser el concepto que, en cuanto fin, tiene por lo pronto a sí mismo como realidad subjetiva; el otro extremo es la limitación que encuentra lo subjetivo: el mundo objetivo. Los dos extremos son idénticos en el hecho de ser ambos la idea; en primer lugar, su unidad es la del concepto, el cual es dentro del uno solamente para sí, y dentro del otro, solamente en sí; en segundo lugar, la realidad es, dentro del uno, abstracta, mientras que dentro del otro está dentro de su exterioridad concreta.– Ahora, esta unidad viene a ser puesta por medio del conocer; como él es la idea subjetiva que sale de sí como fin, la unidad se da por lo pronto solamente como término medio.– Es verdad que el cognoscente, mediante la determinidad de su concepto, o sea del ser-para-sí abstracto, se refiere a un mundo externo; pero lo hace dentro de la absoluta certeza de sí mismo, a fin de elevar a verdad realmente existente[208] esta verdad formalmente pensada[209], la realidad de sí en sí mismo. El cognoscente tiene en su concepto la entera esencialidad del mundo objetivo: el proceso del cognoscente es poner el contenido concreto del mundo mismo, para sí, como idéntico al concepto, y a la inversa, poner éste como idéntico a la objetividad.

Inmediatamente, la idea de la aparición [fenoménica] es idea teórica, el conocer en cuanto tal. Pues el mundo objetivo tiene inmediatamente la forma de inmediatez, o del ser para el concepto que es para sí[210], igual que éste, por de pronto, se es sólo como el concepto abstracto –todavía encerrado dentro de él– de sí mismo; está, por consiguiente, sólo como forma; su realidad, que él tiene en él mismo, no son sino sus determinaciones simples de universalidad y particularidad; pero la singularidad o la determinidad determinada, el contenido, lo obtiene esa forma de fuera.

208 *zur reellen Wahrheit.*

209 *diese formelle Wahrheit.*

210 Como en otras ocasiones, viene presupuesto aquí un segundo nivel, más cotidiano y asequible (y discutible, para la conciencia ecológica actual); bastaría con leer: «o de *ser*» (en sentido verbal), en lugar de: «o del *ser*» (como sustantivo) para reparar en que *ser* inmediatez significa *ser* para el concepto, o sea: que las cosas existentes, las cosas de este mundo *son*, están ahí y existen para el hombre (que no en vano es reflexivo, o sea *para sí*), primero como cognoscente y enseguida como agente.

A.
LA IDEA DE LO VERDADERO

La idea subjetiva es, por lo pronto, *impulso*. Pues ella es la contradicción del concepto, el cual consiste en tenerse por *objeto* y ser la realidad de sí, sin que el objeto sea [, tenga existencia] sin embargo como *otro*, como algo subsistente de suyo frente al concepto, o sin que la diferencia de sí mismo respecto de sí tenga al mismo tiempo la determinación esencial | de la *diversidad* y [200] del indiferente estar. El impulso tiene por consiguiente la determinidad de asumir su propia subjetividad, de hacer concreta su realidad, al pronto abstracta, y de llenarla con el *contenido* del mundo, presupuesto por su subjetividad.— Por otra parte, se determina aquí, por ello, del siguiente modo: es verdad que el concepto es la certeza absoluta de sí mismo, pero frente a su *ser para sí* se yergue su presuposición de un mundo que es *en sí*, y cuyo indiferente *ser otro* no tiene para la certeza de sí mismo sino el valor de una cosa *inesencial*; el concepto es, en esta medida, el impulso de asumir ese ser-otro y de intuir, dentro del Objeto, la identidad consigo mismo. En la medida en que esta reflexión-dentro-de-sí es la oposición asumida y la *singularidad puesta*, efectuada para el sujeto y que, por lo pronto, aparece como el *ser en sí* presupuesto, el sujeto es la identidad, establecida a partir de la oposición, de la forma consigo misma: una identidad determinada por ello como siendo, dentro de su propia diferencialidad, indiferente a la forma, y que es *contenido*.

Este impulso es, por consiguiente, el impulso de la *verdad*, en la medida en que ésta se da dentro del *conocer*; el impulso pues de la verdad en cuanto idea *teórica*, en su sentido propio.— Aun cuando la verdad *objetiva* sea la idea misma, en cuanto realidad correspondiente al concepto y pueda un objeto, en esa medida, tener o no tener verdad en aquél, el sentido más determinado de la verdad es en cambio éste, a saber que ella lo es *para* o *dentro del* concepto subjetivo, dentro del *saber*. Ella es la relación del *juicio-del-concepto*, que se ha mostrado como el juicio formal de la verdad; en efecto, dentro del mismo no es el predicado solamente la objetividad del concepto, sino la comparación que hace que sean respectivos el concepto de la Cosa y la realidad efectiva de la misma.— Esta realización del concepto es *teórica*, en la medida en que él tiene aún, en cuanto *forma*, la determinación de ser un concepto *subjetivo*, o sea la determinación, para el sujeto, de ser la determinación suya.— Dado que el conocer es la idea en cuanto fin o en cuanto idea subjetiva, la negación del mundo presupuesto como *siendo en sí* es, entonces, la negación *primera*; la conclusión, en donde está lo obje-

tivo puesto dentro de lo subjetivo, no tiene por lo pronto en consecuencia otra significación que la de que aquello que es en sí lo sea sólo como algo subjetivo, o sea como algo solamente puesto dentro de la determinación conceptual, sin ser pues, por ello, en y para sí. En esta medida, la conclusión no llega más que a una unidad neutral, o sea a una síntesis, es decir a unidad de términos tales que, originariamente, estaban separados y, así, sólo exteriormente enlazados.– Por consiguiente, en cuanto que dentro de este conocer pone el concepto al Objeto como suyo, la idea no se da, por lo pronto, más que un contenido cuyo basamento está dado, y en el que sólo la forma de la exterioridad ha sido asumida. En esta medida, ese conocer retiene aún su finitud dentro de su fin cumplido, sin haber alcanzado dentro de éste, al mismo tiempo, el fin mismo, de modo que dentro de su verdad no ha llegado aún a la verdad. Pues, en la medida en que el contenido tiene aún dentro del
[201] resultado la determinación de algo dado, | entonces el ser en sí, presupuesto frente al concepto, no está asumido; por ende, y justamente en el mismo sentido, tampoco está allí contenida la unidad del concepto y la realidad, o sea la verdad.– De extraña manera, este lado de la finitud ha sido firmemente mantenido en los tiempos modernos, y aceptado como relación absoluta del conocer: ¡como si lo finito en cuanto tal debiera ser el absoluto! Dentro de este punto de vista, se adscribe al Objeto una ignota coseidad-en-sí por detrás del conocer, considerándola y, por ende, considerando también a la verdad como un absoluto más allá para el conocer. Las determinaciones-del-pensar en general: las categorías, las determinaciones de reflexión y también el concepto formal y sus momentos, adquieren allí la posición[211] de ser, no determinaciones en y para sí finitas, sino de serlo en el sentido de cosa subjetiva, frente a aquella vacía coseidad-en-sí; aceptar como cosa de verdad esa relación de la no-verdad del conocer es el error, que ha venido a ser opinión general, de la época moderna.

A partir de esta determinación del conocer finito, se hace inmediatamente patente que éste es una contradicción que a sí misma se asume: la contradicción de una verdad que al mismo tiempo no debe ser verdad, de un conocer de aquello que es, y que al mismo tiempo no conoce la cosa-en-sí. En la coincidencia de esta contradicción es también su contenido: el conocer subjetivo y la cosa-en-sí, el que cae de consuno[212], es decir, que se prueba como algo

211 *Stellung*.
212 *In dem Zusammenfallen* [...] *fällt* [...] *zusammen* (en la traducción se echa a perder, lamentablemente, esta *co-incidencia*, esta *hiperantinomia*, diríamos, en la que la incidencia de las dos contradicciones la una dentro de la otra hace que ambas caigan conjuntamente: un caso realmente complejo de doble negación).

no-verdadero. Mas el conocer ha de disolver, por su propio curso, su finitud y, por ende, su contradicción; esa consideración que hacemos sobre el mismo es una reflexión exterior; pero es el concepto mismo el que se es fin, el que se cumplimenta, pues, por medio de su realización y, justamente dentro de esa cumplimentación, asume su subjetividad y el presupuesto ser en sí.— Por consiguiente, al conocer hay que considerarlo, en él mismo, dentro de su actividad positiva. Como esta idea, según se ha mostrado, es el impulso del concepto a realizarse *para sí mismo*, su actividad es entonces la de determinar el Objeto y, mediante este determinar, respectarse idénticamente a sí dentro de él. El Objeto es, en general, lo sencillamente determinable, y tiene dentro de la idea este aspecto esencial: no estar en y para sí frente al concepto. Como este conocer es aún el conocer finito, no el especulativo, la objetividad presupuesta no tiene aún para él la figura consistente en ser, sencilla y solamente, el concepto en ella misma, sin contener frente a él nada particular para sí. Pero, al tener valor de un más allá que es en sí, tiene la determinación de la *determinabilidad por el concepto*, y ello, esencialmente, en virtud de que *la idea* es el concepto que es para sí y aquello que es sencillamente infinito dentro de sí, aquello donde el Objeto está asumido *en sí*; y el fin no consiste ya sino en asumirlo *para sí*; por consiguiente, es verdad que el Objeto está presupuesto por la idea del conocer como Objeto *que es en sí*, mas lo está esencialmente dentro de la relación siguiente: que ella, cierta de ella misma y de la nulidad de esa oposición, llegue dentro del Objeto a la realización de su propio concepto.

| Dentro del silogismo, por cuyo medio se concatena ahora la idea subje- [202]
tiva con la objetividad, la *primera premisa* es esa misma forma de la acción inmediata de apoderarse el concepto del Objeto y de referirse a él, tal como vimos dentro de la referencia-de-fin. La actividad determinante del concepto al Objeto es una *comunicación* inmediata y una *expansión*, sin resistencia, de sí sobre el Objeto mismo. Aquí, el concepto permanece dentro de la pura identidad consigo mismo; pero esta su inmediata reflexión-dentro-de-sí tiene, en igual medida, la determinación de la inmediatez objetiva; aquello que es *para él* su determinación propia es, justamente en la misma medida, un *ser*, pues se trata de la *primera* negación de la presuposición. La determinación puesta vale por consiguiente, y justamente en la misma medida, como una presuposición solamente *encontrada*, como una *aprehensión* de algo *dado*, caso en el cual la actividad del concepto no consiste más bien sino en estar negativamente frente a sí mismo, en retenerse y hacerse pasivo frente a lo presente, para que éste no sea determinado por el sujeto, sino que pueda *mostrarse* tal como él, dentro de sí mismo, es.

Por consiguiente, este conocer no aparece siquiera dentro de esta premisa como una aplicación de determinaciones lógicas, sino como una recepción y aprehensión de las mismas, entendidas como cosas encontradas ahí delante; y su actividad aparece como limitada solamente a alejar del objeto un obstáculo subjetivo, una envoltura exterior. Este conocer es el analítico.

a. El conocer analítico

La diferencia entre el conocer analítico y el sintético se encuentra, a veces, así indicada: que el uno procede de lo notorio a lo ignoto, y el otro de lo ignoto a lo notorio. Mas si se considera esta diferencia desde más cerca, será difícil descubrir dentro de ella un pensamiento determinado[213], y mucho menos un concepto. Cabe decir que el conocer tiene en general su inicio en la ignorancia, pues uno no va a tener noticia de aquello que ya es notorio. Mas también, a la inversa, tiene su inicio en lo notorio; ésta es una proposición tautológica: aquello por lo cual se hace el inicio, lo que es pues efectivamente conocido, es justamente por ello cosa notoria; lo todavía no conocido, aquello que sólo más tarde debe llegar a ser conocido, es todavía cosa ignota. En esta medida hay que decir que, con sólo haberse iniciado, el conocer procede siempre de lo notorio a lo ignoto.

Lo que distingue al conocer analítico ha sido ya determinado[214] en el hecho de que a él, en cuanto primera premisa del entero silogismo, no le pertenece aún la mediación, sino que el conocer es la comunicación inmediata del concepto, la cual no contiene aún al ser-otro, y en donde la actividad se exte-
[203] rioriza [, se sitúa fuera] de su propia negatividad. | Esa inmediatez de la referencia es por ello, sin embargo, ella misma mediación, pues es la referencia negativa del concepto al Objeto, la cual se anula empero a sí misma, y se hace de este modo simple e idéntica. Esta reflexión-dentro-de-sí es solamente cosa subjetiva porque, dentro de su mediación, la diferencia no está aún presente más que como la presupuesta diferencia que es en sí, como diversidad del Objeto dentro de sí. La determinación que, por consiguiente, viene a establecerse por esta referencia es la forma de la identidad simple, de la universalidad abstracta. El conocer analítico tiene en general, por consiguiente, esta identidad por principio suyo; y la transición a otra cosa, la conexión de términos diversos, está excluida de él mismo, de su actividad.

213 *bestimmt* (en el sentido de «preciso»).
214 Igual que en el caso anterior: «precisado».

Ahora bien, considerado más de cerca el conocer analítico, se ve entonces que tiene su inicio en un objeto presupuesto y, por ende, singular, concreto, bien esté ya listo para la representación, bien sea una tarea, a saber: un objeto dado solamente dentro de sus circunstancias y condiciones, pero sin sobresalir de por sí todavía de ellas ni presentarse dentro de una simple subsistencia de suyo. El análisis del mismo no puede consistir ahora en que éste venga meramente a disolverse dentro de las representaciones particulares que él pueda contener; una tal disolución, y la aprehensión de la misma, es asunto que no pertenecería al conocer, sino sólo a un más preciso tomar nota, a una determinación interior a la esfera del representar. Como el análisis tiene por fundamento al concepto, tiene como productos suyos, esencialmente, a las determinaciones conceptuales, y además como determinaciones tales que están inmediatamente contenidas en el objeto. De la naturaleza de la idea del conocer ha resultado que la actividad del concepto subjetivo, a partir de uno de los lados, tiene que ser vista solamente como desarrollo de aquello que ya está dentro del Objeto, ya que el Objeto mismo no es otra cosa que la totalidad del concepto. Es justamente igual de unilateral el representarse el análisis como si dentro del objeto no existiera nada que no hubiera sido implantado dentro de él, que ser de la opinión de que las determinaciones resultantes no están sino extraídas de él. Como es notorio, es el idealismo subjetivo el que formula aquella representación, el idealismo que, dentro del análisis, toma la actividad del conocer únicamente como un poner unilateral, allende el cual sigue estando escondida la cosa-en-sí; la otra representación pertenece al llamado realismo, que comprende al concepto subjetivo como una identidad vacía que acogiera dentro de sí, desde fuera, las determinaciones del pensamiento.— Dado que el conocer analítico, la transformación de la estofa dada en[215] determinaciones lógicas, ha mostrado ser ambas cosas en una: un poner que, igual de inmediatamente, se determina como presuponer; lo Lógico puede aparecer entonces, en virtud de lo último, como una cosa ya lista dentro del objeto, al igual que puede hacerlo, en razón de lo primero, como | producto de una [204]
actividad meramente subjetiva. Pero no hay que separar ambos momentos; dentro de su forma abstracta, según pone de relieve el análisis, lo Lógico no está desde luego presente sino dentro del conocer; así como, a la inversa, no es él solamente algo puesto, sino algo que es-en-sí.

215 *in* (rige acus. con movimiento).

Ahora bien, en la medida en que el conocer analítico es la transformación que se ha mostrado, no pasa a través de ulteriores miembros intermedios, sino que la determinación es en esa medida inmediata, y tiene justamente este sentido de pertenecer propiamente y de suyo al objeto y, por consiguiente, de ser aprehendida a partir de él, sin mediación subjetiva.– Mas el conocer debe ser también, además, una salida progresiva[216], un desarrollo [o despliegue] de diferencias. Pero como él, según la determinación que tiene aquí, carece de concepto y es adialéctico, tiene solamente una diferencia dada, y su salida progresiva acontece únicamente en las determinaciones de la estofa. Sólo en la medida en que las determinaciones-del-pensamiento ya deducidas puedan venir a ser analizadas de nuevo, en la medida en que sean aún un concreto[217], parece tener ese conocer un curso progresivo inmanente; lo más alto y último de este analizar es el abstracto Ser[218] supremo, o sea la abstracta identidad subjetiva; y, frente a ella, la diversidad. Con todo, este proceso de salida no es otra cosa sino la repetición de uno de los quehaceres originarios del análisis, a saber la redeterminación como concreto de lo ya recibido en la forma abstracta del concepto y, sobre esto, el análisis del mismo; luego, y de nuevo, la determinación como concreto de lo abstracto surgido del análisis, y así de seguido.– Pero las determinaciones del pensamiento parecen contener también dentro de ellas mismas una transición. Cuando el objeto llega a ser determinado como un todo, no hay duda de que ha pasado entonces, progresando a partir de esta determinación, a otra: la de parte; a partir de la causa, a otra determinación: la del efecto, etc. Pero, en esta medida, eso no constituye aquí ningún curso progresivo, ya que todo y parte, causa y efecto son relaciones, y además, para este conocimiento formal, relaciones tan prontas que cada una de las determinaciones, al estar esencialmente conectada a la otra, ya se encuentra allí de antemano. Con ello, el objeto determinado como causa o como parte está ya, por medio de la entera relación, determinado por ambos lados. Aunque ella sea ya, en sí, algo sintético, para el conocer analítico es esta conexión, justamente en la misma medida, tan sólo una cosa dada, o sea no es más que otra

216 *Fortgehen* (adviértase que el término, bien dialéctico, tiene el doble sentido de «avanzar» y «retirarse». De ahí mi versión, en este caso: salir es ponerse de relieve, y a la vez desaparecer; en otras ocasiones se ha vertido el término como «curso progresivo», como se hará inmediatamente más abajo).

217 Esto es, en la medida en que se compaginen hasta formar un todo articulado, crecido conjuntamente. *Concretum* viene de *cum-crescere*.

218 *Wesen*.

conexión de su estofa, y por consiguiente no pertenece a su quehacer peculiar. A este respecto, es indiferente que tal conexión esté por demás determinada como cosa apriórica o aposteriórica, ya que ésta viene captada como una [conexión] encontrada ya ahí delante o, según se la ha denominado también, como un hecho de la conciencia, a saber, que con la determinación: todo está conectada la determinación: parte, y así. Cuando Kant | establece [205] la profunda observación relativa a principios[219] sintéticos **a priori**, y reconoce a la unidad de la autoconciencia, o sea a la identidad del concepto consigo, como raíz de éstos, toma sin embargo a la conexión determinada, a los conceptos de relación y a los principios sintéticos mismos por cosa dada por la lógica formal; la deducción de los mismos tendría que haber sido la exposición de la transición de aquella unidad simple de la autoconciencia a estas determinaciones y diferencias suyas; pero Kant se ha ahorrado el proporcionar la puesta en evidencia de este avance, sintético de verdad, del concepto que se produce a sí mismo.

Es notorio que la aritmética y las ciencias, más generales, de la magnitud discreta son denominadas, por excelencia, como ciencia analítica y análisis. Su modo de conocimiento es, de hecho, analítico de la manera más inmanente, y hay que considerar brevemente en qué se funda.– El restante conocer analítico tiene su inicio en una estofa concreta, que tiene en sí una variedad contingente de cosas; de ella depende toda diferencia de contenido y el avance a un contenido ulterior. Por el contrario, la estofa aritmética y algebraica es cosa ya hecha, de manera enteramente abstracta e indeterminada, estando en ella borrada toda característica relacional, de modo que toda determinación y conexión le es, entonces, algo exterior. Una cosa tal es el principio de la magnitud discreta, el uno. Este átomo, carente de relación, puede ser aumentado hasta hacerse una pluralidad, y venir a ser determinado y unificado exteriormente como valor numérico; este aumentar y delimitar es un vacío avanzar y determinar, estancado cabe el principio mismo del uno abstracto. De la misma manera, que los números sean ulteriormente recopilados y separados es algo que depende únicamente, de que el cognoscente ponga tal cosa. La magnitud es, en general, la categoría dentro de la cual se hacen estas determinaciones: cosa que es la determinidad, venida a ser indiferente, de modo que el objeto no tiene determinidad alguna que le sea inmanente, esto es, dada al conocimiento. En la medida en que el conocer se ha dado, por lo pronto, una diversidad contingente de números, éstos cons-

219 *Grundsätze.*

tituyen ahora la estofa de una elaboración ulterior y de relaciones variadas. Tales relaciones, su invención y elaboración, no parecen desde luego nada inmanente al conocer analítico, sino cosa contingente y dada, de igual manera que esas relaciones, y las operaciones que a ellas se refieren, son presentadas por lo común sucesivamente, como diversas, sin que se observe una conexión interna. Sólo que es fácil reconocer un principio que lleva más lejos y que, además, es el principio inmanente a la identidad analítica, la cual aparece
[206] en lo diverso como igualdad; el progreso es la reducción de lo desigual a | una igualdad siempre mayor. Para dar un ejemplo respecto a los elementos primeros: la adición es la recopilación de números que son desiguales de un modo por entero contingente; en cambio, la multiplicación lo es de iguales, de donde se sigue la relación de la igualdad del valor numérico y de la unidad, y hace su entrada la relación de potencias[220].

Ahora bien, como la determinidad del objeto y de las relaciones es una determinidad puesta, la operación ulterior al respecto es también, entonces, enteramente analítica, de modo que la ciencia analítica no tiene tanto teoremas cuanto problemas. El teorema analítico contiene el problema como ya resuelto de por sí, y la diferencia, enteramente exterior, que corresponde a los dos lados que él pone como iguales, es tan inesencial que un teorema tal vendría a aparecer como una identidad trivial. Es verdad que Kant ha definido la proposición 5 + 7 = 12 como proposición sintética, porque lo expuesto en ella es lo mismo: de un lado en la forma de plurales, de 5 y 7, del otro en la forma de lo uno, de 12. Sólo que, para que lo analítico no signifique el 12 = 12 entera y abstractamente idéntico y tautológico, y haya en general un avance dentro del mismo, es necesaria la presencia de una diferencia cualquiera, pero tal que no esté fundada en cualidad alguna, en ninguna determinidad de la reflexión ni, menos aún, del concepto. 5 + 7 y 12 son, completa y enteramente, el mismo contenido; en el miembro primero está expresado, igualmente, el requisito de que 5 y 7 estén recopilados en una sola expresión, es decir que, así como cinco es un conjunto numerado, respecto al cual era la interrupción [de la cuenta algo] enteramente arbitrario, de modo que igual de bien podría haberse seguido contando, de la misma manera debe continuarse ahora con la cuenta, con la determinación de que los uno a añadir deben ser siete. El 12 es, pues, un resultado de 5 y 7 y de una operación ya puesta que, según su natura-

220 Adviértase que dentro de este largo párrafo, dedicado a un proceder *no* filosófico, no se ha empleado ni una sola vez la preposición «in», que viene vertiéndose como «dentro de». Aquí no hay nada que sea interior, nada «entrañable».

leza, es también un proceder enteramente exterior y carente de pensamiento, de modo que también una máquina podría llevarlo a cabo. Ni en lo más mínimo se da aquí transición alguna a un *otro*; es una mera prosecución, es decir *repetición*, de la misma operación por la que han surgido 5 y 7.

La *prueba* de un tal teorema –que es lo que él requeriría, si fuera una proposición sintética– no consistiría sino en la operación de la continuación de la cuenta, determinada por 7, a partir de 5, y en el conocimiento de la concordancia de esta cuenta continuada con la que, por lo demás, es denominada 12, y que, a su vez, no es más que justamente esa determinada continuación de la cuenta misma. En consecuencia, en lugar de la forma de teoremas se elige al punto la forma de *problema*, de *requisito* de operación, a saber, la enunciación de sólo *un* miembro de la ecuación que debiera constituir el teorema, y de la cual debe encontrarse ahora el otro miembro. El problema contiene el contenido, e indica la operación determinada que debe emprenderse con él. La operación no está limitada por ninguna estofa rígida, dotada de relaciones específicas, sino que es un hacer exterior, subjetivo, cuyas determinaciones recibe indiferentemente el material en | que ellas están puestas. La [207] entera diferencia entre las condiciones planteadas dentro del problema y el resultado dentro de la *solución* estriba sólo en que, aquí, está *real y efectivamente* unido o separado, de manera determinada, lo que dentro de aquel problema estaba indicado.

Por consiguiente, es un andamiaje sumamente superfluo el de la aplicación, aquí, de la forma del método genético, que se refiere a proposiciones sintéticas, y de hacer que al problema, a más de la *solución*, le siga encima una *prueba*. Esta no puede expresar más que la tautología de que la solución será correcta, en caso de que se haya operado según lo indicado. Si el problema consiste en sumar varios números, la solución será: sumarlos; la prueba muestra que la solución es correcta en virtud de que lo indicado era sumar, y se ha sumado. Bien es verdad que resulta necesaria una prueba cuando el problema contiene determinaciones y operaciones más complejas, por ejemplo: multiplicar números decimales, dado que la solución no indica más que el proceder mecánico; mas esa prueba no puede ser otra cosa que el análisis de aquellas determinaciones y de la operación de la que surge, de suyo, la solución. Por esta separación entre la *solución*, como proceder mecánico, y la *prueba*, como recuerdo-y-reinteriorización de la naturaleza del objeto a tratar y de la operación misma, se echa a perder precisamente lo ventajoso del problema analítico, a saber que la *construcción* pueda ser deducida inmediatamente del problema y ser expuesta, por consiguiente, como en y para sí *adecuada al entendimiento*; de la otra manera, se le confiere expresamente a la

construcción un defecto que es propio del método sintético.– En el análisis superior, en el que intervienen, sobre todo con las relaciones de potencias, relaciones cualitativas de magnitudes discretas y que dependen de determinidades conceptuales, los problemas y teoremas contienen desde luego, ciertamente, determinaciones sintéticas; aquí tienen que ser tomadas, como miembros intermedios, determinaciones y relaciones *distintas* a las *inmediatamente indicadas* por el problema o el teorema. Además, estas determinaciones auxiliares tienen que ser, también, de especie tal que estén fundadas en la consideración y desarrollo de uno de los miembros del problema o del teorema; son vistas como sintéticas únicamente en virtud de que el problema o el teorema no nombra [explícitamente] ese mismo miembro.– El problema de encontrar, p.e., la suma de las potencias de las raíces de una ecuación viene resuelto por la consideración y ulterior conexión de las funciones, que son los coeficientes de la ecuación de las raíces. La determinación, aquí auxiliar, de las funciones de los coeficientes y de su conexión no está ya expresada en el problema; por lo demás, el desarrollo mismo es enteramente analítico. Así, la solución de la ecuación $X^m - 1 = 0$, con ayuda del seno, al igual que la solución inmanente hallada, como es sabido, por Gauss con
[208] ayuda de la | consideración del *resto* de $X^{m-1} - 1$ dividido por m, y de las llamadas raíces primitivas –una de las ampliaciones más importantes del análisis en la época moderna–, es una solución sintética, porque las determinaciones auxiliares, el seno o la consideración del resto, no son una determinación del problema mismo.

Ya se ha tratado de manera más detallada sobre la naturaleza del análisis, que toma en consideración las llamadas diferencias infinitas de magnitudes variables, sobre el cálculo diferencial e integral, dentro de la *primera parte* de esta Lógica. En ese punto se mostró que aquí se halla a la base una determinación cualitativa de magnitud, determinación que únicamente puede ser captada por el concepto. La transición de la misma a partir de la magnitud en cuanto tal no es ya analítica; por consiguiente, la matemática no ha podido llegar hasta la fecha a justificar por sí misma, o sea de modo matemático, las operaciones basadas en esa transición, porque ésta no es de naturaleza matemática. *Leibniz*, a quien se atribuye el honor de haber convertido *en cálculo* la operación[221] con diferencias infinitas, ha hecho la transición –como en su lugar se indicó– de manera sumamente insuficiente, y tan plenamente aconceptual como no matemática; mas una vez presupuesta la transición [, el

221 *Rechnung.*

paso al límite] —cosa que en el estado actual de la ciencia no es más que una presuposición-, la secuencia ulterior no es, desde luego, sino una serie de ordinarias operaciones analíticas.

Se ha recordado que el análisis se hace sintético, en la medida en que llega a determinaciones que no están puestas ya por los problemas mismos. Mas la transición general del conocer analítico al sintético se halla dentro de la transición necesaria de la forma de la inmediatez a la mediación, de la identidad abstracta a la diferencia. Dentro de su actividad, lo analítico se atiene a las determinaciones en general, en la medida en que ellas se refieren a sí mismas; pero, por su determinidad, éstas son también de esta naturaleza, a saber, que se refieren a un otro. Ya ha sido recordado que, aun cuando el conocer analítico progresa igualmente en relaciones que no son una estofa exteriormente dada, sino determinaciones del pensamiento, sigue siendo sin embargo analítico en la medida en que, para él, estas relaciones son también dadas. Pero como la identidad abstracta —que es lo único que este conocer sabe como suyo— es esencialmente identidad de lo diferente, ella tiene que ser también, en cuanto tal, la suya; y, para el concepto subjetivo, también la conexión tiene que venir a darse como puesta por el concepto, e idéntica a él.

| b. El conocer sintético [209]

El conocer analítico es la primera premisa del entero silogismo: la inmediata referencia del concepto al Objeto; por consiguiente, la identidad es la determinación, que él reconoce como suya; él no es sino la aprehensión de aquello que es. El conocimiento sintético se dirige a concebir aquello que es, es decir, a captar la variedad de determinaciones dentro de su unidad. De ahí que sea él la segunda premisa del silogismo, dentro del cual viene a ser [puesto] como referencia lo diverso en cuanto tal. Su meta es, por ello, la necesidad en general.— Los términos diversos, que están enlazados, lo están, por una parte, dentro de una relación; dentro de una tal relación, están respectados entre sí en la misma medida en que, siendo de suyo subsistentes, les da igual estar unos frente a otros; pero, de otra parte, están conectados dentro del concepto; éste es su unidad simple, pero determinada. Ahora bien, en la medida en que el conocer sintético pasa, por lo pronto, de la identidad abstracta a la relación, o del ser a la reflexión, no es él entonces la reflexión absoluta del concepto, que el concepto conoce dentro de su propio objeto; la realidad que el concepto se da es el estadio siguiente, a saber la identidad indicada de los términos diversos en cuanto tales, identidad

que, por consiguiente, sigue siendo aún *interna*, solamente necesidad, y no la identidad subjetiva, que es para sí; por consiguiente, aún no el concepto en cuanto tal. Es cierto que el conocer sintético tiene también, por consiguiente, a las determinaciones conceptuales como contenido suyo, y que el Objeto viene a ser puesto dentro de las mismas; mas, al principio, se hallan dentro de una *relación* mutua, o sea que están dentro de la unidad *inmediata*; pero, por ende, no están justamente dentro de esa unidad por la cual el concepto se da como sujeto.

Esto es lo que constituye la finitud de este conocer; como este lado real[222] de la idea dentro de él tiene todavía a la identidad como identidad *interna*, las determinaciones de ésta tienen aún para sí mismas el sentido de ser *exteriores*; puesto que ella no es como subjetividad, a lo propio —aquello que el concepto tiene dentro de su objeto— le falta entonces, todavía, la *singularidad*; es verdad que aquello que le corresponde dentro del Objeto no es ya la forma abstracta, sino la *determinada*, o sea lo *particular* del concepto; pero lo *singular* del Objeto mismo es todavía *un* contenido *dado*. Es verdad que este conocer transforma, en consecuencia, el mundo objetivo en[223] conceptos; mas no hace sino darle forma según las determinaciones conceptuales, y tiene que *encontrar* al Objeto según su *singularidad*, a saber la determinidad determinada; este conocer no es aún él mismo determinante. A ello se debe justamente que *encuentre* proposiciones y leyes y pruebe la *necesidad* de éstas, mas no como una necesidad de la Cosa en y para sí, esto es a partir del concepto, sino como una necesidad del conocer que avanza en las
210] determinaciones dadas, las diferencias del fenómeno, y | que conoce *para sí* la proposición como unidad y relación, o sea que, partiendo del *fenómeno*, conoce el fundamento de éste.

Hay que considerar ahora los momentos más precisos del conocer sintético.

1. La definición

Lo primero es que la objetividad, todavía dada, viene transformada en la objetividad simple como forma primera, con lo que se transforma la forma *del concepto*; los momentos de esta aprehensión no son, por consiguiente, sino los momentos del concepto: la *universalidad*, *particularidad* y

222 *reelle*.
223 *in* (acus. direccional, con movimiento).

singularidad.– Lo singular es el Objeto mismo en cuanto representación inmediata, aquello que debe ser definido. Lo universal del Objeto de ese mismo [singular] ha venido a darse, dentro de la determinación del juicio objetivo o juicio de necesidad, como el género, y además como el género próximo, a saber lo universal con esa determinidad que es, al mismo tiempo, principio para la diferencia de lo particular. El objeto tiene esta diferencia en la diferencia específica, la cual lo convierte en especie determinada y fundamenta su disyunción frente a las demás especies.

Al reconducir de esta manera el objeto a su concepto, la definición se despoja de sus exterioridades, exigibles para la existencia; abstrae de aquello que se añade al concepto dentro de su realización, y por este medio se pone de relieve el concepto primero como idea, y en segundo lugar como existencia exterior. La descripción es para la representación, y da acogida a este contenido ulterior, perteneciente a la realidad. Pero la definición reduce esta riqueza de las variadas determinaciones de la existencia intuida a los momentos más simples; cuál sea la forma de estos elementos simples, y como estén determinados entre sí, es cosa que está contenida dentro del concepto. Según se ha indicado, el objeto viene aquí, con esto, a ser captado como universal, el cual, al mismo tiempo, es esencialmente algo determinado. El objeto mismo es lo tercero, lo singular, en el que están puestos de consuno género y particularización, y es una cosa inmediata que está puesta fuera del concepto, dado que éste no es aún determinante de sí mismo.

Es dentro de esas determinaciones, dentro de la diferencia formal de la definición donde el concepto se encuentra a sí mismo, teniendo allí la realidad que le corresponde. Pero como la reflexión de los momentos conceptuales dentro de sí mismos, o sea la singularidad, no está contenida aún dentro de esta realidad –porque el Objeto, en el interior del conocer, no está aún determinado como un Objeto subjetivo–, el conocer es entonces, por el contrario, un conocer subjetivo que tiene un inicio exterior, o sea que, en virtud de su inicio exterior en lo | singular, es un conocer subjetivo. El contenido del concepto es, por consiguiente, algo dado, algo contingente. El concepto concreto mismo es, por ende, una cosa contingente en un doble respecto: una vez según su contenido en general, y otra según las determinaciones-de-contenido que, de entre las variadas cualidades que el objeto tiene dentro de la existencia[224] exterior, vienen a ser elegidas para el concepto, y que son las que deben de[225] constituir los momentos del mismo. [211]

224 *Dasein.*
225 *sollen* (en el sentido subjetivo de: «deben, según se dice»).

El último respecto precisa ser considerado de más cerca. Dado que la singularidad, en cuanto ser determinado en y para sí, se halla fuera de la determinación conceptual característica del conocer sintético, no está en efecto presente principio alguno [para saber] qué lados [o facetas] del objeto deban ser vistas como determinación conceptual suya, y cuáles como pertenecientes tan sólo a la realidad exterior. Por lo que hace a las definiciones, esto constituye una dificultad ineliminable para este conocer. Sin embargo, hay que hacer al respecto una distinción.— *Para empezar*, la definición de productos de la finalidad autoconsciente es cosa que se deja fácilmente encontrar, pues el fin para el que deben ellos servir es una determinación engendrada a partir de la resolución subjetiva, y constituye la particularización esencial, la forma del existente, que es lo único que aquí importa. La restante naturaleza de su material, o sea otras propiedades externas, estarán contenidas dentro de su determinación en la medida en que correspondan al fin; las restantes son, a tal fin, inesenciales.

En segundo lugar, los objetos geométricos son determinaciones espaciales abstractas; la abstracción que se halla a la base, el llamado espacio absoluto, ha perdido todas las determinaciones concretas ulteriores y tiene ahora, por lo demás, solamente figuras y configuraciones tales que vienen puestas dentro de él; por consiguiente, *ellas son* esencialmente sólo lo que *deben* ser; su determinación conceptual en general, y más precisamente la diferencia específica, tiene en ellas su realidad simple, libre de trabas; en esta medida, ellas son lo mismo que los productos de la finalidad externa, de suerte que también en esto concuerdan con los objetos aritméticos, dentro de los cuales no se halla tampoco a la base otra cosa que la determinación puesta dentro de ellos.— Es verdad que el espacio sigue teniendo determinaciones ulteriores, la triplicidad de sus dimensiones, su continuidad y divisibilidad, que no están al pronto puestas en él por la determinación exterior. Pero éstas pertenecen al material recibido, y son presuposiciones inmediatas; sólo la conexión e implicación de esas determinaciones subjetivas con esta naturaleza peculiar de su suelo —dentro del cual han sido inscritas— produce relaciones y leyes sintéticas.— En el caso de las determinaciones numéricas, como para ellas es el principio simple del *uno* el que está a la base, la conexión y ulterior determinación es entera y solamente una cosa puesta; en cambio, las determinaciones dentro del espacio, que es de por sí un continuo *estar una cosa fuera de otra*, siguen dispersándose ulteriormente, y tienen una realidad diversa a su concepto que no pertenece ya empero a la definición inmediata.

[212] | Pero, *en tercer lugar*, con las definiciones de Objetos *concretos*, tanto de la naturaleza como del espíritu, la cosa se ve de manera entera-

mente distinta. Tales objetos son en general, para la representación, cosas de muchas propiedades. Aquí se trata por lo pronto de aprehender qué sea su género próximo y, luego, qué su diferencia específica. Hay que determinar, en consecuencia, cuál de las muchas propiedades convenga al objeto como género y cuál como especie, y después cuál de estas propiedades sea la esencial; y es pertinente a este último [respecto] conocer en qué conexión estén las propiedades entre sí, y si la una esté puesta ya con la otra. Mas no está presente aún otro criterio que el estar ahí mismo.– La esencialidad de la propiedad es para la definición, en donde ella debe estar puesta como determinidad simple y no desarrollada, su universalidad. Mas, dentro del estar, ésta es la universalidad meramente empírica: universalidad dentro del tiempo, si la propiedad es duradera, mientras que las otras se muestran como perecederas dentro de la consistencia del todo; o sea, una universalidad que brota de la comparación con otros todos concretos y que, en esta medida, no sobrepasa la característica común. Ahora bien, si la comparación da el habitus total –según éste se ofrece empíricamente– como basamento común, la reflexión tiene entonces que reunir el mismo habitus en una sola y simple determinación-de-pensamiento, y aprehender el carácter simple de tal totalidad. Mas el refrendo de que, de entre las determinaciones inmediatas, sea una determinación-de– pensamiento o una propiedad singular lo que constituya la esencia simple y determinada del objeto es cosa que sólo puede provenir de una deducción de tal determinación, a partir de la disposición concreta. Esto precisaría, empero, de un análisis que transformara las disposiciones inmediatas en pensamientos, y recondujera lo concreto de las mismas a una cosa simple; un análisis superior al considerado, porque no debería ser abstrayente, sino seguir manteniendo dentro de lo universal lo determinado de lo concreto, llevarlo a unificación, y mostrar su dependencia de la simple determinación-de-pensamiento.

Las referencias de las variadas determinaciones del estar inmediato respecto al concepto simple serían empero teoremas, precisados de prueba. Pero la definición, al ser el concepto primero, todavía no desarrollado, y deber aprehender la determinidad simple del objeto –debiendo ser esta aprehensión algo inmediato– no puede utilizar al respecto más que una de las llamadas propiedades inmediatas del objeto: una determinación del estar ahí sensible o de la representación; su singularización, acaecida por la abstracción, constituye entonces la simplicidad y, por lo que hace a la universalidad y esencialidad, el concepto es remitido a la universalidad empírica, al hecho de su permanencia bajo circunstancias variables, y a la reflexión, que busca la determinación conceptual dentro del estar exterior y de la representación; es decir, allí donde no cabe encontrarla.– Por consiguiente, el definir hace de

suyo renuncia, igualmente, a determinaciones propiamente conceptuales, que [213] serían esencialmente los | principios de los objetos, y se conforma con *notas*, esto es con determinaciones en cuyo caso resulta indiferente la *esencialidad* relativa al objeto mismo, teniendo más bien la finalidad de ser *signos distintivos* para una reflexión externa.– Una tal determinación singular, *exterior*, se adecua a la totalidad concreta y a la naturaleza de su concepto en medida harto escasa como para poder ser elegida de por sí y tomada de tal suerte que un todo concreto tuviera dentro de ella su expresión y determinación de verdad.– Según la observación de *Blumenbach*, por ejemplo, el lóbulo de la oreja es cosa que les falta a los demás animales y que, por tanto, de acuerdo con las habituales maneras de hablar respecto a notas comunes y distintivas, eso podría ser utilizado con todo derecho como carácter distintivo en la definición del hombre físico. Sólo que, ¡cuán inadecuada se muestra al punto una tal determinación, enteramente exterior, comparada con la representación del habitus total del hombre físico, y con el requisito de que la determinación conceptual sea algo esencial! Es cosa enteramente contingente que las notas acogidas dentro de la definición sirvan puramente para salir del paso, como aquí, o se acerquen más a la naturaleza de un principio. En virtud de su exterioridad hay que considerar también, a este propósito, que no es de ellas de donde se toma el punto de partida dentro del conocimiento conceptual; más bien ha precedido a ello un sentimiento oscuro, un sentido indeterminado aunque más profundo, un presentimiento de lo esencial, [que lleva al] hallazgo de géneros dentro de la naturaleza y del espíritu; sólo después de esto es buscada, en favor del entendimiento, una determinada exterioridad.– Al haber hecho su entrada en la exterioridad, dentro del estar, el concepto está desplegado en[226] sus diferencias, sin poder estar ligado sencillamente a una propiedad singular, [separada] de otras propiedades semejantes. Las propiedades, en cuanto exterioridad de la cosa, se son exteriores a sí mismas; dentro de la esfera de la aparición [fenoménica], se ha hecho ver a propósito de la cosa de muchas propiedades que se debe a aquella razón el que tambien éstas se conviertan esencialmente en materias subsistentes de suyo; considerado desde ese mismo nivel fenoménico, el espíritu se convierte en un agregado de muchas fuerzas subsistentes de suyo. Por este mismo punto de vista, la propiedad o fuerza singular deja de ser, allí donde viene a ser puesta indiferentemente frente a las otras, principio caracterizador, con lo que desaparece allí la determinidad, en cuanto determinidad del concepto en general.

226 *in* (acus. direccional, con movimiento, en este caso y en el anterior).

En las cosas concretas, y junto a la diversidad de propiedades enfrentadas, entra en juego todavía la diferencia entre el c o n c e p t o y su e f e c t i v a r e a l i z a c i ó n . El concepto, dentro de la naturaleza y del espíritu, tiene una exposición exterior, en donde se muestra su determinidad como dependencia de lo externo, como caducidad e inadecuación. Algo, y algo efectivamente real, muestra en sí por consiguiente, es verdad, lo que él d e b e ser; mas de la misma manera, y según el juicio-del-concepto negativo, puede mostrar igualmente que su realidad efectiva sólo de manera incompleta | corresponde a este con- [214] cepto, que la realidad efectiva está m a l[227]. Ahora bien, dado que la determinidad del concepto debe ser indicada por la definición dentro de una propiedad inmediata, no hay entonces propiedad frente a la que no quepa aducir una instancia dentro de la cual, a pesar de que el habitus entero permita conocer lo concreto a definir, no se muestre como inmadura o desmedrada la propiedad tomada como carácter de aquél. En una planta mala, una mala especie animal, un hombre despreciable o un Estado malo hay aspectos de la existencia defectuosos o enteramente obliterados que, por lo demás, dentro de la existencia de un tal ser concreto podrían ser tomados como lo distintivo y como la determinidad esencial para la definición. Una mala planta, animal o lo que sea sigue siendo, con todo, una planta, un animal o lo que sea. Por consiguiente, si hay que acoger también lo malo dentro de la definición, a quien anda buscando entonces empíricamente por ahí se le escapan todas las propiedades que él pretendía considerar como esenciales, como se ve por los ejemplos de abortos a los que les faltan aquéllas; p.e. la esencialidad del cerebro para el hombre físico, por el ejemplo de acéfalos; o la esencialidad de la protección de vida y propiedad por lo que hace al Estado, dado el ejemplo de estados despóticos y gobiernos tiránicos.– Cuando viene a ser afirmado el concepto frente a la instancia y se tiene a ésta, medida en comparación con aquél, por un ejemplar malo, entonces no tiene ya el concepto sus credenciales en el fenómeno. Pero la subsistencia de suyo del concepto es contraria al sentido de la definición, la cual debe ser el concepto i n m e d i a t o y que, por consiguiente, no puede recibir sus determinaciones para los objetos más que de la inmediatez del estar, justificándose tan sólo en aquello con que se topa.– Que su contenido sea e n y p a r a s í verdad o contingencia es cosa que se halla fuera de su esfera; pero la verdad formal, la adecuación entre el concepto subjetivamente puesto en la definición y un objeto realmente efectivo fuera de él, no puede ser concertada aquí, ya que el objeto singular puede, también, ser malo.

227 *ist s c h l e c h t* (es decir, que está mal hecha, que es *defectuosa*, pero no mala, *böse*: también el adj. calificativo de los ejemplos que siguen es *schlecht*).

En general, el contenido de la definición se toma del estar inmediato; y, por ser inmediato, no tiene justificación alguna; el problema de su necesidad viene dejado a un lado en gracia al origen; la definición, al formular el concepto como cosa meramente inmediata, renuncia, por ello, a concebirlo. La definición no expone por consiguiente sino la determinación-de-forma del concepto en un contenido dado, sin la reflexión del concepto dentro de sí mismo, es decir sin su ser para sí.

Pero la inmediatez en general no brota sino de la mediación, y tiene por consiguiente que pasar a ésta. O sea, la determinidad de contenido que la definición contiene, por ser determinidad, no es solamente una cosa inmediata, sino cosa mediada por su otra determinidad; por consiguiente, sólo mediante la determinación contrapuesta puede captar su objeto la definición, así que tiene, en consecuencia, que pasar a la división.

[215] | *2. La división*

Lo universal tiene que particularizarse; en esta medida, la necesidad de la división se halla dentro de lo universal. Pero como la definición se inicia ya con lo particular, su necesidad de pasar a la división se halla entonces dentro de lo particular, que de por sí apunta a otro particular. Y al revés, lo particular se escinde justamente al estar la determinidad, necesitada de su diferencia, firmemente mantenida por la determinidad distinta a ella, por lo universal; con ello, éste viene a ser presupuesto para la división. En consecuencia, aunque el curso estribe en que el contenido singular de la definición ascienda por medio de la particularidad hasta hacerse el extremo de la universalidad, ésta tiene que ser tomada empero, a partir de ahora, como el basamento objetivo, desde el que la división se expone como disyunción de lo universal en cuanto término primero.

Con ello ha tenido lugar una transición que, al suceder de lo universal a lo particular, está determinada por la forma del concepto. De por sí, la definición es algo singular; el que haya más de una definición se debe a que hay más de un[228] objeto. El avance de lo universal a lo particular, que compete al concepto, es basamento y posibilidad de una ciencia sintética, de un sistema, y de un conocer sistemático.

El primer requisito para ello es, según se ha mostrado, que el inicio por el objeto sea hecho en forma de un universal. Si dentro de la realidad efectiva,

228 *Mehrheit* (en ambos casos).

sea de la naturaleza o del espíritu, la singularidad concreta es dada como lo primero al conocer subjetivo, natural, en cambio dentro del conocer, el cual, al menos en la medida en que tiene por basamento la forma del concepto, es un concebir, lo primero tiene que ser lo simple, lo separado de lo concreto, porque sólo dentro de esta forma tiene el objeto la forma del universal que se refiere a sí y de aquel que según el concepto es inmediato. Contra este curso dentro de lo científico cabría ser acaso de la opinión de que, al ser más fácil el intuir que el conocer, también el inicio de la ciencia habría de hacerse por lo intuible, o sea por la concreta realidad efectiva, y de que este curso estaría más en conformidad con la naturaleza que el que comienza por el objeto dentro de su abstracción y a partir de allí, a la inversa, progresa a su particularización y su concreta singularización.– Pero, dado que de lo que se trata es de conocer, la comparación con la intuición está ya decidida, y abandonada; aquí cabe solamente preguntarse por aquello que, dentro del conocer, deba ser lo primero, y de qué índole sea lo que de ello se siga; no se exige ya un camino conforme a la naturaleza, sino conforme al conocimiento.– Si se pregunta por la facilidad, es desde luego patente | de suyo [216]
que al conocer le es más fácil captar la determinación del pensamiento abstracta y simple que lo concreto[229], que es una conexión múltiple de tales determinaciones de pensamiento y de sus relaciones; es de esta suerte como debe aprehendérselo, y no ya como se da dentro de la intuición. En y para sí, lo universal es el primer momento conceptual, por ser lo simple; y lo particular, sólo el momento que sigue, por ser lo mediato; y a la inversa, lo simple es el momento más universal, y lo concreto –en cuanto diferenciado dentro de sí, y por ende, mediato– aquello que presupone ya la transición a partir de un término primero.– Esta observación no concierne solamente al orden del curso de las formas determinadas de definiciones, divisiones y proposiciones, sino también al orden del conocer dentro de lo universal, y ello hasta con respecto a la diferencia entre abstracto y concreto en general[230].– A ello se debe que por ejemplo, cuando se trata de aprender a leer, se comience, de modo razonable, por los elementos de las palabras y sílabas, y por los signos de sonidos abstractos, en vez de leer palabras enteras o siquiera sílabas;

229 No hace falta insistir en que, según Hegel, el pensamiento «abstracto» es lo que vulgarmente se considera justamente *concreto*, mientras que un pensamiento complejo y articulado sería lo «concreto» de veras.

230 *im Allgemeinen / überhaupt* (en la versión se ha de perder necesariamente *uno* de los sentidos de la primera expresión, que normalmente significa «en general»; la colocación paralela de ambos adverbios deja ver que Hegel tenía intención de mantener ese doble juego).

dentro de la escritura alfabética, el análisis de la palabra concreta dentro de sus sonidos abstractos y de los signos de éstos se halla por entero consumado, de modo que es justamente por ese medio como viene a darse una primera ocupación con objetos abstractos. Dentro de la g e o m e t r í a no se comienza por una figura espacial concreta, sino por el punto y la línea, y luego, ulteriormente, por figuras planas; y de entre éstas, tampoco por polígonos, sino por el triángulo; de entre las líneas curvas se empieza por la circunferencia[231]. Dentro de la f í s i c a , las propiedades naturales singulares o materias han de ser liberadas de los variados entrelazamientos en que, dentro de la efectiva realidad concreta, se hallan, presentándolas con las condiciones simples, necesarias; al igual que las figuras especiales, también ellas son una cosa intuible, pero hay que preparar su intuición de tal suerte que aparezcan primero liberadas —y así se mantengan— de todas las modificaciones debidas a circunstancias exteriores a su determinidad propia. Magnetismo, electricidad, tipos de gases, etc. son objetos tales, el conocimiento de los cuales recibe su determinidad por el solo hecho de que aquéllos vienen aprehendidos como extraídos de las circunstancias concretas, dentro de las cuales aparecen en la realidad efectiva. Ciertamente, el experimento los presenta, en favor de la intuición, dentro de un caso concreto[232]; pero, para que sea científico, ha de atender al respecto, por una parte, sólo a las condiciones necesarias, y por otra diversificarse en múltiples experimentos, a fin de mostrar como inesencial lo concreto, inseparable de esas condiciones, dado que éstas aparecen dentro de una figura concreta distinta, y después dentro de otra, de modo que al conocimiento le quede tan sólo
[217] la forma abstracta de estas figuras.— Citemos todavía un ejemplo: | podría aparecer como cosa conforme a la naturaleza, y de buen sentido, el considerar primero el c o l o r tal como se da su aparición concreta dentro del sentido animal subjetivo; luego, fuera del sujeto, como una aparición fantasmal, flotante; y por fin, como fijado en Objetos, dentro de la realidad efectiva exterior. Sólo que, para el conocer, la forma universal y, por ende, la forma de veras primera es la que media entre las citadas, de igual manera que tampoco el color —que, entendido como el consabido espectro, oscila entre la subjetividad y la objetividad— está aún complicado con circunstancias subjetivas y objetivas. Estas últimas no hacen, por lo pronto, sino perturbar la pura consideración de la naturaleza de

231 *Kreise* (habitualmente, «círculo»; pero el *Diccionario* de Adelung, utilizado por Hegel, señala *sub voce*, como primera acepción: «Una línea redonda, esto es, una curva que se alarga dentro de sí misma, ya tenga solamente una figura perfectamente redonda [...] o no la tenga». Ed. de 1808; 2, 1767).

232 Dentro de este contexto, *das Concrete* tiene el sentido habitual de «esto de aquí».

este objeto, ya que no se comportan como causas eficientes, ni permiten en consecuencia decidir si las alteraciones, transiciones y relaciones determinadas del color están fundadas en la propia y específica naturaleza de éste o han de ser atribuidas más bien a la específica disposición enfermiza de aquellas circunstancias, a saber: a las afecciones y acciones particulares, sanas o enfermas de los órganos del sujeto, o bien a fuerzas químicas, vegetales o animales de los Objetos.– Cabría aducir más ejemplos, y de otro tipo, procedentes del conocimiento de la naturaleza orgánica y del mundo del espíritu; en todos los casos ha de constituir lo abstracto el inicio y el elemento dentro del cual y por el cual se desplieguen las particularidades y las ricas configuraciones de lo concreto.

Es verdad que ahora, en el caso de la división o de lo particular, interviene propiamente la diferencia entre éste y lo universal; pero este universal es ya él mismo un universal determinado, y, por ende, solamente un miembro de una división. Hay por consiguiente un universal que le es superior; para éste hay empero, a su vez, otro superior, y así sucesivamente hasta el infinito. Para el conocer aquí considerado no hay ningún límite inmanente, ya que proviene de lo dado y la forma característica de su primer término es la de la universalidad abstracta. Así, a cualquier objeto que parezca tener una universalidad elemental se le hace objeto de una determinada ciencia, y es [visto como] inicio absoluto en la medida en que se *presupone* que la *representación* está familiarizada con él, sin que él, de por sí, precise de deducción alguna. La definición lo toma como un objeto inmediato.

El avance ulterior de éste es, por lo pronto, la *división*. Lo único requerido para que se diera este avance sería un principio inmanente, es decir un inicio que partiera de lo universal y del concepto; pero al conocer aquí considerado le falta un principio tal, ya que él se limita a ir tras la determinación-de-forma del concepto, sin la reflexión de aquélla dentro-de-sí, y toma por consiguiente de lo dado la determinidad de contenido. De lo particular, que entra dentro de la división, no hay presente fundamento alguno, ni en vista de aquello que deba constituir el fundamento de la división, ni en vista de la relación determinada que los miembros de la disyunción | deban tener entre sí. En [218]
este respecto, el quehacer del conocer sólo puede, por consiguiente, consistir por una parte en ordenar lo particular hallado en la estofa empírica, por otra en encontrar también determinaciones universales del mismo, por comparación. Las últimas valen entonces como fundamentos de división, que pueden ser múltiples, de la misma manera que, según esto, pueden tener lugar divisiones igual de variadas. La relación mutua de los miembros de una división, de las especies, tiene solamente esta determinación unviersal: que estén determina-

dos entre sí según el fundamento de división adoptado; si su diversidad estuviera basada en otro respecto, no estarían entonces coordinados sobre la misma línea.

A causa de la deficiencia del principio del ser determinado-para sí mismo, las leyes relativas a este proceder de la división pueden consistir sólo en reglas formales, vacías, que a nada conducen.– Así, vemos establecida como regla que la división del concepto debe ser exhaustiva; pero, de hecho, cada miembro singular de la división tiene que agotar exhaustivamente el concepto. Mas lo aquí mentado es que es propiamente la determinidad del mismo la que debe ser exhaustivamente agotada; sólo que, en el caso de la variedad empírica de especies, carente dentro de sí de determinación, en nada ayuda a la exhaustividad del concepto el que se hayan encontrado más o menos de aquéllas; p.e. a la división exhaustiva del género le da igual que, además de las 67 especies de papagayos, se descubra una docena más. El requisito de exhaustividad no puede significar sino la proposición tautológica de que todas las especies deben estar completamente enumeradas.– Cuando se trata de ampliar noticias empíricas, puede muy bien suceder que se hallen especies que no entren bajo la determinación aceptada del género, porque ésta es, por lo común, aceptada más según una representación oscura del habitus entero que según la nota, más o menos aislada, que debe servir expresamente para la determinación de aquél.– En tal caso, el género habría de ser modificado, y la consideración de otro número determinado[233] de especies, como especies de un nuevo género, estaría entonces justificada, es decir que el género se determinaría a partir de lo compilado en base a cualquier respecto que se quisiera tomar como unidad; en este caso, ese respecto mismo sería el fundamento de división. Y a la inversa, si se atiene uno firmemente a la determinidad adoptada al principio como nota característica del género, quedará entonces excluido aquel material que, como especies, se quería anteriormente compilar dentro de un solo género. Este trajín sin concepto, que adopta por un lado una determinidad como momento esencial del género y, conforme a ello, sitúa los particulares bajo aquél o los excluye de él, mientras que por otro comienza por lo
[219] particular, para cuya compilación se deja a su vez guiar por | otra determinidad, da la apariencia de ser un juego arbitrario, a discreción del cual habría que dejar la parte o aspecto de lo concreto a que él quiera atenerse y, de acuerdo con ello, ordenar.– La naturaleza física ofrece de suyo tal contingencia dentro de los principios de la división; ésta, en virtud de su realidad efectiva, exterior

233 *Anzahl* (por lo común, vertido como «valor numérico»).

y dependiente, se halla dentro de un contexto múltiple, que para ella resulta igualmente dado; en consecuencia, allí se encuentra una multitud de principios, a los que ella ha de acomodarse, de modo que dentro de una serie de sus formas sigue a uno, dentro de otras series en cambio a otros, produciendo también, justamente en igual medida, seres híbridos, mezclados, cuyo curso obedece al mismo tiempo a respectos distintos. A ello se debe que dentro de una serie de cosas naturales se distingan como muy características y esenciales notas que, dentro de otras series, vienen a ser insignificantes y sin propósito[234], de modo que resulta imposible atenerse por ello a un principio de división de este tipo.

La determinidad universal de las especies empíricas sólo puede ser tal que éstas sean, en general, diversas unas de otras, sin estar contrapuestas. La disyunción del concepto ha sido mostrada anteriormente dentro de su determinidad; cuando se toma la particularidad, sin la unidad negativa del concepto, como inmediata y dada, sigue habiendo entonces diferencia sólo por lo que hace a la forma reflexiva de la diversidad, antes considerada. Es la exterioridad dentro de la cual está el concepto, sobre todo dentro de la naturaleza, la que acarrea la entera indiferencia de la diferencia; a ello se debe que, por lo común, se tome del número una determinación para la división.

Por contingente que sea aquí lo particular frente a lo universal y, por ende, la división en general, en igual medida cabe atribuir a un instinto de la razón el hecho de que dentro de este conocer se hallen fundamentos de división y divisiones que, hasta donde lo permiten las propiedades sensibles, se muestran más conformes al concepto. Por ejemplo, en los sistemas [clasificatorios], se utiliza como fundamento radical de división para los animales los instrumentos de devorar: dientes y garras, tomados al principio como respectos en los cuales son las notas más fáciles de distinguir, en el respecto subjetivo del conocer. Pero, de hecho, no se halla dentro de tales órganos solamente un establecimiento de diferencias que a la reflexión externa le resulta conveniente, sino que ellos son el punto vital de la individualidad animal, allí donde ésta se pone a sí misma a partir de lo otro —la naturaleza a ella exterior—, siendo así singularidad que se respecta a sí y que se separa de la continuidad con otra cosa.— En el caso de la planta, las partes propias de la fecundación constituyen ese punto supremo de la vida vegetal, por cuyo medio la planta apunta a la transición y la diferencia sexual y, por ende, a la singularidad individual. Por consiguiente, en este punto ha sufrido el sistema, con razón, un giro en favor

234 *Zwecklos.*

de un fundamento de división, si no suficiente, sí al menos de amplio alcance, [220] | habiéndose situado de este modo como fundamento una determinidad que ya no es meramente una determinidad para la reflexión exterior en vista de la comparación, sino la más alta, en y para sí, de la que la planta es capaz.

3. El teorema

1. El tercer estadio de este conocer, que progresa según las determinaciones conceptuales, es el tránsito de la particularidad a la singularidad; ésta constituye el contenido del teorema. Así pues, lo que hay que considerar aquí es la determinidad que se refiere a sí, la diferencia del objeto dentro de sí mismo, y la referencia mutua de las diferentes determinidades. La definición contiene solamente una determinidad; la división, la determinidad frente a otras; dentro de la singularización, ha llegado el objeto a estar, dentro de sí mismo, fuera de sí[235]. Mientras que la definición se estanca cabe el concepto universal, dentro de los teoremas es conocido en cambio el objeto dentro de su realidad, dentro de las condiciones y formas de su estar realmente existente[236]. Junto con la definición, el teorema expone por consiguiente la idea, que es la unidad del concepto y la realidad. Pero el conocer aquí considerado, concebido todavía dentro del buscar, no llega a esta exposición, en cuanto que la realidad no brota en este caso del concepto, o sea no viene reconocida la dependencia de aquélla respecto de éste ni, por ende, la unidad misma.

Ahora bien, según la determinación indicada es el teorema lo propiamente sintético de un objeto, y lo es en la medida en que las relaciones de sus determinidades son necesarias, esto es, fundadas dentro de la identidad interna del concepto. Dentro de la definición y de la división, lo sintético es un nexo exteriormente recibido; lo encontrado ahí delante es llevado a la forma del concepto pero, en cuanto que encontrado ahí delante, el entero contenido es sólo mostrado; en cambio, el teorema debe ser demostrado. Como este conocer no deduce el contenido de sus definiciones y de las determinaciones de división, parece entonces que él podría ahorrarse también la prueba de las relaciones expresadas por los teoremas, y contentarse al respecto igualmente con la percepción. Sólo que aquello por lo que se dife-

235 *auseinander* (en efecto, si el sí-mismo es la especie en general, el singular –*qua* individuo «suelto»– se es exterior a sí; y a la inversa, el sí-mismo está como exterior a él; por eso ha de perecer el individuo).

236 *reelen Daseyns.*

rencia el conocer de la mera percepción y la representación es por la forma del concepto en general, impartida por aquella al contenido; esto es lo llevado a cabo dentro de la definición y de la división; mas, como el contenido del teorema proviene del momento conceptual de la singularidad, consiste entonces en determinaciones-de-realidad, las cuales no tienen ya por relaciones suyas, meramente, a las determinaciones conceptuales, simples e inmediatas; dentro de la singularidad, el concepto ha pasado al ser otro, a la realidad, por cuyo medio viene a ser idea. | La síntesis que está contenida dentro [221] del teorema no tiene ya, con esto, por justificación suya la forma del concepto, sino que, en cuanto constituida por términos diversos, no es sino un nexo; por consiguiente, es ahora cuando por vez primera hay que dar a mostrar la unidad, aún no puesta con aquél; es el probar lo que a este conocer mismo se le hace, aquí, necesario.

Por lo pronto, se presenta al respecto la dificultad de diferenciar de modo determinado[237] qué determinaciones, de entre las del objeto, puedan venir a ser recibidas dentro de las definiciones, o cuáles haya que remitir a los teoremas. Sobre ello no puede haber presente aquí ningún principio; de cierta manera, parece darse un principio tal en el hecho de que aquello que conviniera inmediatamente a un objeto pertenecería a la definición, mientras que habría que hacer ver la mediación sólo por lo que hace a lo restante, en cuanto cosa mediata. Sólo que el contenido de la definición es un contenido determinado en general y, por ello, él mismo es ya esencialmente un contenido mediato; tiene solamente una inmediatez subjetiva, es decir, que el sujeto emprende un inicio arbitrario y hace valer un objeto como presuposición. Ahora bien, en cuanto que éste es un objeto concreto dentro de sí, en general, y tiene también que llegar a ser dividido, resulta así una multitud de determinaciones que, según su naturaleza, son mediatas, sin ser admitidas en virtud de un principio, sino sólo según una determinación subjetiva, como inmediatas; y sin prueba.— Incluso en Euclides, reconocido desde siempre, con razón, como maestro en esta especie sintética del conocer, se encuentra bajo el nombre de axioma una presuposición sobre las líneas paralelas que ha sido vista como necesitada de prueba, y cuya falta se ha intentado suplir de diversas maneras. En buen número de otros teoremas se ha creído descubrir presuposiciones que no deberían haber sido admitidas inmediatamente, sino que habría que haber probado. Por lo que concierne al axioma de las líneas paralelas, cabe observar al respecto que es allí precisamente donde

237 Entiéndase, «preciso».

hay que reconocer la sensatez de Euclides, que hizo honor exactamente tanto al elemento como a la naturaleza de su ciencia; para probar aquel axioma habría que haber partido del concepto de líneas paralelas; pero un tal [modo de] probar le es tan poco pertinente a su ciencia como la deducción de sus definiciones, axiomas, y en general de su objeto, el espacio mismo, y de sus determinaciones próximas, las dimensiones: pues una deducción tal no puede partir sino del concepto, pero éste se halla fuera de lo propio de las ciencias euclidianas, de modo que a éstas les son necesarias presuposiciones, términos primeros relativos[238].

Los axiomas, traídos a colación en este punto, pertenecen a la misma clase. Por lo común se acostumbra a tomarlos —injustamente— como términos absolutamente primeros, como si en y para sí no estuvieran necesitados de prueba alguna. Si éste fuera de hecho el caso, serían entonces meras tautologías, ya que dentro de la mera identidad abstracta no ha lugar a diversidad
[222] alguna, ni tampoco se precisa de ninguna mediación. | Pero si los axiomas son algo más que tautologías, entonces son proposiciones[239] procedentes de una cierta ciencia distinta, porque, para aquélla a la que sirven de axiomas, deben ser presuposiciones. Por consiguiente, son propiamente teoremas[240], procedentes además en su mayoría de la lógica. Los axiomas de la geometría son lemas de este tipo, proposiciones lógicas que, por lo demás, están cerca de las tautologías por concernir solamente a la magnitud, estando por consiguiente extinguidas dentro de ellos las diferencias cualitativas; del axioma capital, el silogismo puramente cuantitativo, se ha tratado ya anteriormente.— Considerados en y para sí, por consiguiente, los axiomas, al igual que las definiciones y divisiones, están precisados de prueba, y si no se convierten en teoremas ello se debe solamente a que son admitidos como términos relativamente primeros, como presuposiciones para un cierto punto de vista.

Ahora bien, por lo que atañe al contenido de los teoremas hay que hacer la distinción, más precisa, de que, como éste consiste en una referencia de determinidades de la realidad del concepto, estas referencias pueden ser relaciones del objeto más o menos incompletas y singulares, o

238 *relative Erste* (apréciese la contradicción *in adjecto* que presentan las *hipótesis*: han de ser algo *puesto* en primer lugar, o sea: una *tesis*, pero han de serlo sólo en relación a otra cosa, en favor de la cual se han *presu*puesto; o sea, han de ser lo primero, pero *bajo* —*hypo*— la primacía de lo otro).

239 *Sätze*.

240 *Lehrsätze* (lit.: «proposiciones doctrinales», o sea, pro-puestas en favor de la disciplina correspondiente).

bien ser una relación tal que englobe el entero contenido de la realidad y exprese la referencia determinada de éste. Pero la unidad de las determinidades de contenido completas es, empero, igual al concepto; la proposición que las contenga es por consiguiente, de nuevo, la definición, sin expresar empero solamente el concepto inmediatamente admitido, sino desarrollado dentro de sus diferencias determinadas, reales; o sea el completo estar ahí del mismo. Ambos exponen conjuntamente, por consiguiente, la idea.

Si se comparan más de cerca los teoremas de una ciencia sintética: de la geometría, por caso, esta diferencia se mostrará en que algunos de sus teoremas contienen solamente relaciones singulares del objeto, mientras que otros contienen relaciones tales que, en ellas, se expresa la determinidad completa del objeto. Modo bien superficial de ver las cosas es el de considerar el conjunto total de proposiciones como si éstas tuvieran igual valor unas respecto a otras en razón de que, en general, cada una contendría una verdad y de que en el curso formal[241], dentro del contexto de la demostración, cada una sería esencialmente igual. La diferencia, en vista al contenido de los teoremas, está conectada del modo más estrecho con este curso mismo; algunas observaciones ulteriores sobre este último servirán para esclarecer con más precisión tanto esa diferencia como la naturaleza del conocer sintético. Por lo pronto, y por lo que hace a la geometría euclídea, que debe servir de ejemplo como representante del método sintético, del que ella suministra el modelo más perfecto, de siempre se ha alabado en ella la ordenación dentro de la secuencia de teoremas, ordenación en virtud de la cual, para cada teorema, las proposiciones requeridas para la construcción y prueba de éste se encuentran ya siempre probadas con anterioridad. Esta circunstancia concierne a la inferencia formal; por importante que esta última sea, aquélla concierne sin embargo, más bien, a la ordenación exterior | de la finalidad, sin hacer de por sí referencia [223] alguna a la diferencia esencial entre concepto e idea, diferencia dentro de la cual se halla un principio más alto de la necesidad del curso progresivo.– Las definiciones iniciales captan, en efecto, al objeto sensible como inmediatamente dado, y lo determinan según su género próximo y diferencia específica, que son igualmente las determinidades del concepto simples, inmediatas: la universalidad y la particularidad, sin que su relación esté más desarrollada. Ahora bien, los teoremas iniciales no pueden atenerse ellos mismos sino a determinaciones inmediatas, tales como las contenidas dentro de las defini-

241 *im formellen Gange*.

ciones, de igual modo que su dependencia recíproca no puede por lo pronto alcanzar más que a esta dependencia general[242]: que la una esté, en suma, determinada por la otra. Así, las primeras proposiciones de Euclides sobre los triángulos conciernen sólo a la congruencia, es decir al problema de cuántas partes de un triángulo tienen que estar determinadas para que también lo restante de uno y el mismo triángulo, o sea el todo, esté determinado, en general. Que dos triángulos sean puestos en comparación mutua, y la congruencia puesta en el solapar es un rodeo del que tiene necesidad el método, que ha de utilizar el solapamiento sensible en lugar del pensamiento: ser-determinado. Por lo demás, y considerados de por sí, esos teoremas contienen a su vez dos partes, pudiendo ser vista la una como el concepto, la otra como la realidad, como lo que completa al otro para hacerlo realidad.— Lo completamente determinante, a saber p.e. los dos lados y el ángulo incluido, es ya el triángulo entero para el entendimiento; para la completa determinidad del mismo no hay necesidad de nada más; los otros dos ángulos y el tercer lado son lo superfluo de la realidad, más allá de la determinidad del concepto. Lo que hacen esos teoremas, por consiguiente, es propiamente reducir a condiciones más simples el triángulo sensible, que desde luego ha necesitado de tres lados y tres ángulos; la definición había mencionado solamente las tres líneas en general, que comprenden la figura plana y hacen de ella un triángulo; sólo hay un teorema que contenga expresamente por vez primera el ser determinado de los ángulos por el ser determinado de los lados, igual que otros teoremas contenían la dependencia de otras tres partes respecto a otras tantas partes.— Pero la plena determinidad de la magnitud del triángulo según sus lados, dentro de sí mismo, la contiene el teorema de Pitágoras, el primero en ser la ecuación de los lados del triángulo, ya que los lados [de la definición] precedente lo llevan sólo, en general, a una determinidad mutua de sus partes, no a una ecuación. Esta proposición es por consiguiente la definición perfecta, real[243] del triángulo, a saber por lo pronto del rectángulo, el más simple dentro de sus diferencias y, por tanto, el más regular.— Euclides concluye con esta proposición el libro primero, dado que ella es de hecho una determinidad perfecta y lograda. Así termina también el segundo, después de

242 *diss allgemeine* (sin sentido, aquí, de determinación del concepto, sino en el vulgar, en que los alemanes hablan *im Algemeinen*: «en general». Para evitar la repetición, he vertido el inmediato *überhaupt*, normalmente: «en general», por: «en suma»; se trata de un caso semejante al ya señalado *supra*, en nota al pie 226).

243 *reelle* (dentro de este contexto, «real» traduce siempre *reell*).

haber reducido previamente a uniformidad los triángulos no rectángulos, afectados de mayor desigualdad, | junto con la reducción del rectángulo al cuadrado: una ecuación entre lo igual a sí mismo, el cuadrado, y lo desigual dentro de sí, el rectángulo; así la hipotenusa, que corresponde al ángulo recto, a lo igual a sí mismo, constituye en el teorema de Pitágoras uno de los lados de la ecuación, y el otro lo desigual a sí, a saber los dos catetos. Esa ecuación entre el cuadrado y el rectángulo está a la base de la segunda definición del círculo, la cual es de nuevo el teorema de Pitágoras, sólo que los catetos son tomados aquí como magnitudes variables; la primera ecuación del círculo está justamente en la misma relación de la determinidad sensible a la ecuación de lo que están entre sí las dos definiciones diversas de las secciones cónicas. [224]

Este proceso[244], sintético de verdad, es una transición de lo universal a la singularidad, a saber a lo determinado en y para sí, o a la unidad del objeto dentro de sí mismo, en la medida en que éste ha sido escindido y diferenciado dentro de sus determinidades esenciales reales, separadas unas de otras. El proceso habitual empero dentro de otras ciencias, enteramente imperfecto, suele consistir en que, aunque el inicio se hace a partir de un universal, la singularización y concreción del mismo no es empero sino una aplicación de lo universal a una estofa procedente de otro sitio; lo propiamente singular de la idea es, de esta manera, un añadido empírico.

Ahora bien, ya tenga el teorema un contenido más imperfecto o más perfecto, lo cierto es que tiene que ser probado. El es una relación de determinaciones reales existentes, que no tienen la relación de determinaciones conceptuales; cuando tienen ésta, cosa que puede hacerse ver en las proposiciones que hemos denominado definiciones segundas o realmente existentes, éstas son, justamente por ello, de un lado definiciones; mas como su contenido consta, al mismo tiempo, de relaciones de determinaciones reales —sin consistir simplemente en la relación entre un universal y la determinidad simple— son también, en comparación con tal definición primera, susceptibles de prueba, y están necesitadas de ella. En cuanto determinidades reales, tienen la forma de términos indiferentemente subsistentes y diversos; no son, por consiguiente, de manera inmediata una sola cosa; por eso hay que hacer ver su mediación. La unidad inmediata de la definición primera es aquélla según la cual lo particular está dentro de lo universal.

244 *Fortgang*.

2. Ahora bien, la *mediación*, que al presente hay que considerar de más cerca, puede ser simple, o pasar a través de más mediaciones. Los miembros mediadores están conectados con los que hay que mediar; mas como no es del concepto de donde se infiere la mediación y el teorema dentro de este conocer, al cual le es en general extraño el paso a lo contrapuesto, las determinaciones mediadoras tienen entonces que ser introducidas, a falta del con-
[225] cepto de la conexión, | desde cualquier otro sitio, como un material provisional para el andamiaje de la prueba. Esta preparación es la *construcción*.

De entre las referencias del contenido del teorema, que pueden ser muy variadas, tienen ciertamente que ser aducidas y hechas presentes sólo aquéllas que sirvan para la prueba. Esta aportación de material alcanza sentido solamente dentro de ésta; en ella misma, aparece como ciega y sin concepto. Es después, por lo que hace a la prueba, cuando se advierte muy bien lo procedente que era trazar, por ejemplo, en la figura geométrica líneas ulteriores tales como las indicadas por la construcción; mas por lo que hace a esta misma, hay que obedecer a ciegas; en consecuencia, a esta operación le falta de por sí entendimiento, dado que el fin que la guía no está aún formulado.– Da igual que haya sido propuesta por mor de un teorema propiamente dicho o de un problema; tal como aparece al pronto, *antes* de la prueba, la construcción es algo no deducido de la determinación dada dentro del teorema o del problema, un proceder carente, en consecuencia, de sentido para quien no tenga noticia del fin; sigue siendo, en todo caso, una cosa dirigida solamente por un fin exterior.

Eso que al pronto está aún oculto viene a comparecencia dentro de la *prueba*. Como se ha indicado, ésta contiene la mediación de aquello que, dentro del teorema, está formulado como enlazado; gracias a esta mediación, *aparece* por vez primera este nexo como *necesario*. Así como a la construcción le falta de por sí la subjetividad del concepto, así es la prueba un hacer subjetivo sin objetividad. En efecto, como las determinaciones de contenido del teorema no están puestas a la vez como determinaciones conceptuales, sino como *partes indiferentes* dadas, que están entre sí dentro de variadas relaciones exteriores, es solamente el concepto *exterior, formal*, dentro del cual viene a darse la necesidad. La prueba no es una *génesis* de la relación que constituye el contenido del teorema; necesidad la hay solamente para la intelección; y la entera prueba total, por mor de la *utilidad subjetiva del conocer*. Se trata por ello, *en* general, de una reflexión *exterior* que *va de fuera a dentro*, es decir que infiere la disposición interna de la relación a partir de circunstancias exteriores. Las circunstancias expuestas por la construcción se *siguen* de la naturaleza del objeto; aquí se convierten, al contrario, en *fundamento*, haciendo de ellas relaciones *mediadoras*. El

terminus medius, lo tercero en donde los términos enlazados dentro del teorema se presentan dentro de su unidad, y que constituye el nervio de la prueba, no es por esto más que un término en el que este nexo *aparece* y es *exterior*. Como la *consecuencia* que se sigue de [este modo de] probar es, más bien, la inversa de la naturaleza de la cosa, lo que es visto allí como *fundamento* es un fundamento subjetivo, a partir del cual solamente para el conocer brota la naturaleza de la Cosa.

De lo que precede se hace patente el necesario límite, | con harta frecuencia [226] malentendido, de este conocer. Ejemplo brillante del método sintético es la ciencia *geométrica*; mas, de manera improcedente, ha sido también aplicado a otras ciencias, e incluso a la filosofía. La geometría es ciencia de la *magnitud*, y en consecuencia es el silogismo *formal* el que le conviene del modo más pertinente; dado que dentro de ella se toma en consideración la determinación meramente cuantitativa, y se hace abstracción de la cualitativa, puede permanecer entonces dentro de la *identidad formal*, de la unidad carente de concepto que es la *igualdad* y pertenece a la reflexión exterior abstrayente. El objeto, las determinaciones espaciales, son ya tales objetos abstractos, preparados con el fin de obtener una perfecta determinidad finita, exterior. Esta ciencia tiene por objeto abstracto suyo, de una parte algo de sublime, a saber: que en estos calmos espacios vacíos se ha extinguido el color y desaparecido las otras propiedades sensibles, enmudeciendo aquí, además, todo otro interés que apele más de cerca a la individualidad viviente. Por otra parte, el objeto abstracto sigue siendo el *espacio*: una cosa *insensiblemente sensible*; la *intuición* se ha elevado a su abstracción; el espacio es una *forma* de intuición, pero sigue siendo intuición: una cosa sensible, el [recíproco] *estar fuera unos de otros*, propio de la sensibilidad misma: su pura *carencia de concepto*.— Harto se ha oído hablar en los nuevos tiempos de la excelencia de la geometría por esta parte: el que ella tenga como fundamento una intuición sensible ha sido proclamado como [señal de] suprema primacía, y se ha opinado que su alta cientificidad está fundada justamente sobre ello, y que sus pruebas se basan en la intuición. Contra esta trivialidad es necesario evocar el recuerdo trivial de que ninguna ciencia llega a establecerse por medio de la intuición, sino únicamente *por medio del pensar*. La índole intuitiva que la geometría tiene en virtud de su estofa, todavía sensible, le da solamente ese aspecto de evidencia que tiene lo *sensible*, en general, para el espíritu carente de pensamiento. Por eso es lamentable que a ella se le haya atribuido como ventaja ese carácter sensible de la estofa; un carácter que designa más bien la bajeza de su punto de vista. Sólo a la *abstracción* de su objeto sensible le debe ella su capacidad para llegar a una

cientificidad superior, así como su gran ventaja ante esas colecciones de noticias a las que se tiene a gala denominar igualmente ciencias, y que tienen por contenido lo sensible concreto y susceptible de sensación, y que sólo por el orden que intentan introducir allí muestran un lejano barrunto y alusión a las exigencias del concepto.

Sólo porque el espacio de la geometría es la abstracción y el vacío del ser unas cosas fuera de otras es posible que las configuraciones, dentro de la indeterminidad del espacio, vengan a dibujarse allí de tal suerte que sus determinaciones se mantengan dentro de un firme reposo unas fuera de otras, sin tener dentro de sí transición alguna a lo contrapuesto. Su ciencia es, por ello,
[227] ciencia simple *de lo finito*, | que se compara según la magnitud, y cuya unidad es la exterior, la *igualdad*. Ahora bien, dado que, por lo que hace a este configurar, se parte al mismo tiempo de aspectos y principios diversos, y que las diversas figuras surgen de por sí, se muestra también, al compararlas, la desigualdad *cualitativa* y la *inconmensurabilidad*. En las figuras mismas, y más allá de la *finitud*, en la que ella tan regularmente progresa con seguridad, la geometría viene a ser impulsada hacia la *infinitud*: hacia la posición como iguales de cosas que, cualitativamente, son diversas. Aquí, por el lado en que para ella, por lo demás, es la firme finitud lo que está a la base, cesa su evidencia, así que ella nada tiene que ver con el concepto y su aparición, a saber con esa transición. La ciencia finita ha llegado aquí a su límite, dado que la necesidad y mediación de lo sintético no está ya fundada solamente dentro de la *identidad positiva*, sino de la *negativa*.

Si la geometría choca pronto con su límite, al igual que el álgebra, por lo que hace a sus objetos abstractos, meramente al ras del entendimiento, tanto más insuficiente se muestra ya, de entrada, el método sintético para *otras ciencias*, y absolutamente insuficiente a propósito de la filosofía. Con respecto a la definición y división, se ha apuntado ya lo pertinente; aquí habría que hablar, aún, solamente del teorema y la prueba pero, aparte de la presuposición de la definición y la división que ya la prueba requiere y presupone, lo insuficiente consiste además en la *actitud* de las mismas para con los teoremas. Esta actitud es sobre todo digna de nota en el caso de las ciencias experimentales, como p.e. la física, cuando pretenden darse la forma de ciencias sintéticas. El camino es, entonces, el siguiente: que las *determinaciones de reflexión* relativas a *fuerzas* particulares o a formas, por demás interiores y propias de la esencia, y que surgen del modo de analizar la experiencia, sin poder justificarse más que como *resultados*, tienen que ser *colocadas de vértice* para tener en las mismas la *base*[245] general que, luego, viene *aplicada a lo singular* y hecha ver en él. Dado que estas bases gene-

rales no tienen de por sí sostén alguno, hay que aceptarlas provisionalmente; mas es en las consecuencias de ellas deducidas donde, por vez primera, se nota que son éstas las que constituyen el fundamento propio de aquellas bases. La llamada explicación[246], y la prueba de lo concreto trasladado a los teoremas, se muestra de una parte como una tautología, por otra como extravío de la verdadera relación, y por otra se ve también que ese extravío servía para disimular la ilusión del conocer, que ha dado unilateralmente crédito a experiencias por cuyo medio no podía llegar sino a sus simples definiciones y tesis fundamentales, eliminando la refutación a partir de la experiencia para no tomar ni dejar valer a ésta en su totalidad concreta, sino como ejemplo y, encima, según el respecto utilizable para las hipótesis y la teoría. Dentro de esta subordinación de la experiencia concreta a las determinaciones presupuestas | viene a oscurecerse el basamento de la teoría, mostrado sola- [228]
mente según el respecto adecuado a ésta, de igual manera que, en general, se hace por esa razón muy difícil la consideración imparcial y de por sí de las percepciones concretas. Sólo una vez puesto de cabeza el entero decurso adquiere el todo la relación correcta, en la que cabe divisar la conexión de fundamento y consecuencia y el modo correcto de transformar la percepción en pensamiento. Por consiguiente, una de las dificultades capitales en el estudio de tales ciencias es adentrarse en ellas[247], cosa que sólo puede acontecer por el hecho de aceptar ciegamente las presuposiciones y, sin poder hacerse después un concepto de ellas y aun, a menudo, ni siquiera una representación determinada –a lo sumo una imagen confusa de la fantasía–, grabarse de antemano dentro de la memoria las determinaciones de las fuerzas, de las materias y sus hipotéticas configuraciones, direcciones y rotaciones admitidas. Si para admitirlas y hacerlas valer se exige la necesidad y el concepto de las presuposiciones, no es posible entonces ir más allá del estadio del inicio.

Sobre lo improcedente de la aplicación del método sintético a la ciencia estrictamente analítica ha habido ya ocasión de hablar anteriormente. Gracias a Wolff se ha extendido esta aplicación a todas las posibles especies de conocimientos[248], estirados hasta hacerlos filosofía y matemática: conocimientos, en parte, de naturaleza enteramente analítica, y en parte también de especie

245 Dado el buscado símil geométrico (más aún, triangular), vierto en este contexto *Grundlage* (habitualmente: «basamento») como «base».
246 *Erklärung* (en las exposiciones *more mathematico*, el término significa también «definición».)
247 *in sie* (acus. direccional, con movimiento).
248 *Kenntnisse* (noticias, saberes sin más base que la autoridad, la tradición o la empiria, *versus Erkenntnis*: conocimiento del que se puede *dar razón*).

contingente y meramente artesanal. El contraste entre una estofa tan fácilmente asequible —e incapaz por naturaleza de tratamiento estricto y científico— y el rígido rodeo y revestimiento científico ha mostrado por sí mismo lo desa-
[229] tinado de tal aplicación, y causado su descrédito*[249]. | Sin embargo, abusos de este tipo no pudieron quitar la fe en la bondad y valor esencial de este método para llegar al rigor científico en f i l o s o f í a ; el ejemplo de S p i n o z a en la exposición de su filosofía ha valido aún largo tiempo como modelo. Pero, de hecho, han sido K a n t y J a c o b i los que han desbaratado el entero modo de proceder de la anterior metafísica y, con ello, su método. Respecto al contenido de aquella metafísica ha mostrado Kant, a su manera, que el mismo conduce, por demostración rigurosa, a a n t i n o m i a s , otros aspectos de las cuales han sido ya dilucidados en los lugares pertinentes; mas no ha reflexionado sobre la naturaleza de ese tipo de demostración que está conectado a un contenido finito, siendo así que lo uno ha de caer con lo otro. Dentro de sus P r i n c i p i o s [m e t a f í s i c o s] d e l a c i e n c i a n a t u r a l ha dado él mismo un ejemplo de tratamiento de una ciencia, que de esta manera pensaba reivindicar para la filosofía, como una ciencia de reflexión, y con el método propio de ésta.— Si

249 Sobre la consideración que a Hegel le merecía Wolff baste recordar lo dicho a propósito de sus modos de resolver problemas de cálculo: «Wolf, con su manera de hacer populares las cosas, e.d. de hacer impuro al concepto y de poner en lugar suyo representaciones sensibles incorrectas...» (11: 168; vol. I, 358).

* P.e. Elementos de arquitectura, de Wolff. Dice el

Octavo Teorema:

Una ventana tiene que ser lo suficientemente ancha como para que dos personas puedan ponerse allí sin problema, una al lado de otra.

Prueba:

Pues se acostumbra a menudo el ponerse a la ventana con otra persona, para mirar en torno. Ahora bien, dado que el arquitecto debe satisfacer en todo las intenciones principales del dueño del edificio (§1), tiene que hacer entonces la ventana lo suficientemente ancha como para que dos personas puedan estar en ella sin problema una al lado de otra. *Q.e.d.*

Y dentro de los Elementos de fortificación, del mismo autor,

Segundo Teorema:

[229] Cuando el enemigo está acampado en las cercanías y se sospecha que por una argucia | intentará hacer desalojar la fortaleza, es necesario levantar entonces una línea de circunvalación en torno a toda la fortaleza.

Prueba:

Las líneas de circunvalación impiden que nadie penetre desde fuera en el sitio (§ 311). Pero aquellos que quieren hacer desalojar la fortaleza pretenden penetrar en el sitio desde fuera. Si se quiere impedir tal cosa hay que levantar una línea de circunvalación en torno al sitio. Por esta razón, cuando el enemigo está acampado en las cercanías y se sospecha que intentará hacer desalojar la fortaleza mediante argucias, hay que rodear entonces el sitio con líneas de circunvalación. *Q.e.d.*

Kant ha atacado a la metafísica anterior más según la materia, *Jacobi* lo ha hecho, por su parte, sobre todo por el lado del procedimiento de demostración, poniendo de relieve de la manera más clara y profunda el punto en cuestión, a saber, que tal método de demostración está absolutamente vinculado al círculo de la necesidad rígida de lo finito, y que la *libertad*, esto es, el *concepto* y, con él, *todo aquello que es de verdad*, se halla más allá de aquel método y es inalcanzable por él.– Según el resultado kantiano, es la estofa propia de la metafísica lo que la lleva a contradicciones, y lo insuficiente del conocer estriba en la *subjetividad* de éste; según el de Jacobi, es el método y la entera naturaleza del conocer mismo, que capta solamente una *conexión entre la condicionalidad y la dependencia*, y que por consiguiente se muestra inadecuado respecto a lo que es en y para sí y lo absolutamente verdadero. De hecho, dado que el principio de la filosofía es el *concepto libre infinito*, y que todo el contenido de aquélla descansa únicamente en el concepto mismo, el método de la finitud carente de concepto no le es procedente a aquel contenido. La síntesis y mediación de este método, el *probar*, no lleva más que a una *necesidad* que queda enfrentada a la libertad, | o sea a una *identidad* de lo dependiente, una identidad solamente [230] *en sí*, ya sea aprehendida como *interior* o como *exterior*, de modo que aquello que en ella constituye la realidad, lo diferente e ingresado dentro de la existencia, sigue siendo sencillamente una cosa *diversa que subsiste de suyo* y, por consiguiente, *finita*. Allí no llega, pues, esta *identidad* misma *a la existencia*, de manera que sigue siendo lo *solamente interior*, o bien es ella lo solamente *exterior*, en cuanto que su contenido determinado es algo que le es dado; en ambos modos de ver, es ella una cosa abstracta, sin tener en ella misma el respecto realmente existente y sin estar puesta como *identidad determinada* en y para sí; el *concepto*, que es de lo único que aquí se trata, y que es lo infinito en y para sí, está así excluido de este conocer.

En el conocer sintético, la idea no alcanza pues su fin sino en la medida en que el *concepto* llegue a ser *para el concepto*, y ello según sus *momentos* de la *identidad* y de las *determinaciones reales*, o sea según la *universalidad* y las diferencias *particulares*; y ulteriormente, también, *como identidad* que sea *conexión y dependencia* de lo diverso. Pero este su objeto no es adecuado a él, pues el concepto no llega a ser como *unidad de sí consigo mismo dentro de su objeto o de su realidad*; es dentro de la necesidad como se da para él la identidad del concepto; pero, dentro de esta identidad, no es la necesidad misma la *determinidad*, sino que se da como una estofa exterior a ella, esto es, no determinada por el concepto, una estofa dentro de la cual no se reconoce él, pues, a sí

mismo. En general, pues, el concepto no es para sí, no está determinado según su unidad, al mismo tiempo, en y para sí. Si dentro de este conocer no alcanza la idea todavía la verdad, ello se debe a la inadecuación del objeto respecto al concepto subjetivo.– Pero la esfera de la necesidad es el punto más alto del ser y la reflexión; ella pasa en y para sí a la libertad del concepto; la identidad interna pasa a su propia manifestación, que es el concepto en cuanto concepto. De qué manera acontezca e n s í esta t r a n s i c i ó n de la esfera de la necesidad al concepto es cosa ya mostrada al tratar de la primera, de igual manera que se ha expuesto también esta transición, al inicio de este libro, como la g é n e s i s d e l c o n c e p t o. Aquí, la n e c e s i d a d está situada como la r e a l i d a d o el o b j e t o del concepto, al igual que también el concepto al que ella pasa se da desde ahora como objeto del concepto mismo. Él está aquí, igualmente, al principio sólo e n s í y se halla todavía fuera del conocer, dentro de nuestra reflexión; es decir: la necesidad misma de éste es todavía interna. Sólo el resultado es para él. La idea, en la medida en que el concepto es ahora p a r a s í el concepto determinado en y para sí, es la idea p r á c t i c a, e l o b r a r.

[231] |

B.
LA IDEA DEL BIEN

Al estar el concepto, que es objeto de sí mismo, determinado en y para sí, el sujeto se determina como algo s i n g u l a r. En cuanto subjetivo, tiene a su vez la presuposición de un ser-otro que es en-sí, y es el i m p u l s o a realizarse: el fin, que p o r s í m i s m o quiere darse objetividad dentro del mundo objetivo y explicitarse a sí mismo[250]. Dentro de la idea teórica, el concepto subjetivo, al ser lo u n i v e r s a l, lo en y para sí c a r e n t e d e d e t e r m i n a c i ó n, se alza frente al mundo objetivo, del cual toma para sí el contenido determinado y la plenificación. Pero dentro de la idea práctica se alza él, empero, como cosa realmente efectiva frente a lo realmente efectivo; sólo que la certeza de sí mismo, que el sujeto tiene en el hecho de su estar determinado en-y-para-sí, es empero una certeza de su efectiva realidad y de la f a l t a d e r e a l i d a d e f e c t i v a del mundo; no es sólo el ser-otro del mismo, en cuanto universalidad abstracta, lo que es para él nulo, sino la propia singularidad del mundo y las determinaciones de su singularidad. El sujeto ha reivindicado aquí la

250 *sich ausführen* (si no estuviera tan manido, cabría recordar aquí eso de que la gente quiere «realizarse»).

objetividad para sí mismo; su determinidad dentro de sí es lo objetivo, pues él es la universalidad que, justamente en la misma medida, está absolutamente determinada; el mundo, antes objetivo, no es por contra sino algo todavía puesto, una cosa inmediatamente determinada de múltiples maneras, pero a la que, al estar determinada sólo de modo inmediato, le falta dentro de sí la unidad del concepto y es, para sí, nula.

Esta determinidad contenida dentro del concepto, igual a él, e incluyendo dentro de sí la exigencia de realidad efectiva exterior y singular, es el bien. Éste sale a escena con la dignidad de ser absoluto, por ser la totalidad del concepto dentro de sí, lo objetivo en forma, al mismo tiempo, de unidad y subjetividad libres. Esta idea es más alta que la ya considerada del conocer, pues tiene, no solamente la dignidad de lo universal, sino también de lo sencilla y efectivamente real.— Ella es impulso, en la medida en que esta cosa efectivamente real es todavía subjetiva, en que se pone a sí misma sin tener al mismo tiempo la forma de la presuposición inmediata; su impulso a realizarse no estriba propiamente en darse objetividad —ésta la tiene ya en sí mismo— sino en darse solamente esta vacía forma de la inmediatez.— Por consiguiente, la actividad del fin no está dirigida hacia sí mismo, o sea para acoger dentro de sí una determinación dada y apropiarse de ella, sino más bien para poner la propia determinación y darse, mediante la asunción de las determinaciones del mundo exterior, la realidad en forma de realidad exterior efectiva.— La idea-de-voluntad, en cuanto que es lo que se determina a sí mismo, tiene para sí el contenido dentro de sí misma. Ahora bien, éste es ciertamente contenido determinado y, en esta medida, una cosa finita y limitada; la autodeterminación es esencialmente particularización, dado que la reflexión de la voluntad | dentro de sí, en cuanto unidad negativa en general, es [232] también singularidad, en el sentido de exclusión y presuposición de un otro. La particularidad del contenido es, sin embargo, al pronto infinita en virtud de la forma del concepto, cuya propia determinidad el contenido es, y tiene dentro de él la identidad negativa de sí consigo mismo; con esto, no es solamente un particular, sino que tiene su propia singularidad infinita. La citada finitud del contenido dentro de la idea práctica es por ende una y la misma cosa, ya que la idea es por lo pronto idea no cumplida todavía; el concepto es para él aquello que es en y para sí; es aquí la idea, en forma de objetividad que es para sí misma; de un lado, lo subjetivo no es ya, por ello, una cosa solamente puesta, algo arbitrario o contingente, sino una cosa absoluta; pero, de otro lado, esta forma de existencia, el ser para sí, no tiene además, todavía, la del ser en sí. Así, aquello que, según la forma en cuanto tal, aparece como oposición, aparece en la forma, reflexionada hasta hacerse identi-

dad simple, del concepto, esto es, en el contenido, en cuanto simple determinidad del mismo; aun valiendo en y para sí, el bien es por ello un cierto fin particular que, empero, no debe obtener por vez primera su verdad en virtud de la realización, sino que ya es para sí lo verdadero.

El silogismo de la realización inmediata misma no precisa aquí de ninguna explicitación más precisa; él es entera y solamente el silogismo, antes considerado, de la finalidad exterior; es solamente el contenido el que constituye la diferencia. Dentro de la finalidad exterior, al ser ésta formal era él un contenido finito indeterminado, en general; aquí es él igualmente, es verdad, finito; pero, en cuanto tal, es al mismo tiempo un contenido que se hace valer absolutamente. Pero, en vista de la proposición conclusiva, o sea, del fin cumplido, viene a darse una diferencia ulterior. En su realización, el fin finito no llega, precisamente en la misma medida, más que a hacerse medio; como dentro de su inicio no es fin determinado ya en y para sí, sigue siendo también, en cuanto cumplido, una cosa tal, algo que no es en y para sí. Y si el bien está igualmente, a su vez, fijado como una cosa finita y es esencialmente tal, tampoco puede escapar, a pesar de su infinitud interior, al destino de la finitud: un destino que aparece en formas plurales[251]. El bien cumplido es bueno por el hecho de estar ya dentro del fin subjetivo, de su idea; la cumplimentación le da un estar exterior; pero como este último está determinado solamente como exterioridad en y para sí nula, dentro de ella tiene el bien solamente un estar contingente y susceptible de destrucción, sin alcanzar una cumplimentación que corresponda a su idea.— Además, como según su contenido es él solamente una cosa limitada, hay entonces, igualmente, muchos tipos de bien; el bien existente no está sometido a la destrucción solamente en virtud de contingencias exteriores y del mal, sino por la colisión y conflicto del bien mismo. Por el lado del mundo objetivo, por él presupuesto, en cuya pre-
[233] suposición consiste la subjetividad y finitud del bien, y que | emprende su propio camino como un mundo distinto a él, la realización misma del bien está expuesta a obstáculos, e incluso se hace imposible. El bien sigue siendo, así, un deber ser; él es en y para sí, pero el ser, en cuanto inmediatez última y abstracta, sigue estando determinado frente al bien mismo como siendo, también, un no ser. La idea del bien acabado es, ciertamente, un postulado absoluto, sin ser empero otra cosa que un postulado, esto es: el absoluto, afectado de la determinidad de subjetividad. Los dos mundos están todavía en oposición; el uno, un reino de subjetividad dentro de los espacios puros

251 *in mehrern Formen.*

del pensamiento transparente; el otro, un reino de objetividad dentro del elemento de una realidad efectiva exteriormente variada: un reino clauso de tinieblas. La elaboración completa de la contradicción irresuelta, de ese fin absoluto al cual se enfrenta sin superación posible la limitación de esta realidad efectiva, ha sido considerada con más detalle dentro de la Fenomenología del espíritu, p. 323 s.– En cuanto que la idea contiene dentro de sí el momento de la determinidad perfecta, el otro concepto con el que, dentro de ella, se comporta-y-relaciona el concepto, tiene entonces dentro de su subjetividad, al mismo tiempo, el momento de ser un Objeto; la idea accede aquí, en consecuencia, a la figura de la autoconciencia, y coincide por este lado con la exposición de ésta.

Mas lo que le falta aquí, todavía, a la idea práctica es el momento de la propia conciencia misma, a saber que el momento de la realidad efectiva dentro del concepto haya alcanzado para sí la determinación del ser exterior.– Esta falta puede ser también considerada así: que a la idea práctica le falta aún el momento de la idea teórica. En efecto, dentro de la última, del lado del concepto subjetivo, o sea del que viene a ser intuido dentro de sí por el concepto, está solamente la determinación de universalidad; el conocer se sabe solamente como acto de aprehensión, como la identidad del concepto consigo mismo, identidad para sí misma indeterminada; la plenificación, esto es la objetividad determinada en y para sí, le es una cosa dada; y lo ente-conforme a verdad [es para él] la realidad efectiva, presente con independencia del poner subjetivo. En cambio, para la idea práctica tiene esta realidad efectiva, que al mismo tiempo se le enfrenta como limitación insuperable, valor de cosa en y para sí nula, que sólo en virtud de los fines propios del bien debe alcanzar su determinación de verdad y único valor. Por consiguiente, es la voluntad misma la que se interpone en su propio camino cuando se propone alcanzar su meta, y ello en virtud de que se separa del conocer, y de que la exterior realidad efectiva no mantiene para la voluntad la forma de lo ente-conforme a verdad; en consecuencia, la idea del bien no puede encontrar su complemento más que dentro de la idea de lo verdadero.

Sólo que ella hace esta transición por sí misma. Dentro del silogismo del obrar, una de las premisas es la referencia inmediata del fin bueno a la realidad efectiva, de la cual toma él posesión y que, dentro de la segunda premisa, | dirige él como medio exterior contra la efectiva realidad [234]
exterior. Para el concepto subjetivo, el bien es lo objetivo; dentro de su estar, la realidad efectiva no le está enfrentada como límite insuperable sino en la medida en que él tiene aún la determinación del estar inmediato, y no de una cosa objetiva, en el sentido de ser– en y para sí; más bien es esa realidad o

bien el mal o bien lo indiferente, lo solamente determinable, aquello que no tiene dentro de sí mismo valor propio. Pero este ser abstracto que se enfrenta al bien en la segunda premisa, ha sido ya asumido por la idea práctica; la primera premisa de su obrar es la objetividad inmediata del concepto, conforme a la cual el fin, sin resistencia alguna, se comunica a la realidad efectiva y está en referencia simple, idéntica con ella. En esta medida, lo único que hay que hacer es conjuntar los pensamientos de sus dos premisas. A aquello que en la primera está ya, plena e inmediatamente, llevado a cabo por el concepto objetivo no se añade, por lo pronto, en la segunda sino el hecho de que ello está puesto por mediación y, por ende, para él. Ahora bien, así como en el tipo de referencia propio de lo finalístico en general no es ciertamente el fin cumplido, a su vez, más que un medio, mientras que, a la inversa, el medio es también el fin cumplido, del mismo modo, dentro del silogismo del bien, la segunda premisa está ya, inmediatamente, presente en sí dentro de la primera; sólo que esta inmediatez no es suficiente, y la segunda se halla postulada ya para el [medio] primero: la cumplimentación del bien, de cara a otra realidad efectiva que le está enfrentada, es la mediación, esencialmente necesaria para que haya referencia inmediata y el bien quede efectivamente realizado. Pues ella [la primera premisa] es solamente la negación primera o el ser-otro del concepto, una objetividad que sería un estar-sumido el concepto dentro de la exterioridad; la segunda es la asunción de este ser-otro, por cuyo medio la cumplimentación inmediata del fin se hace, por vez primera, realidad efectiva del bien como concepto que es para sí, en cuanto que éste es, allí, idéntico a sí mismo y no a otro, con lo que viene a ser puesto aquí exclusivamente como concepto libre. Entonces, en caso de que el fin no llegara de ese modo a cumplimiento, ello sería una recaída del concepto dentro del punto de estancia[252] que él tenía antes de su actividad: la posición característica de la realidad efectiva, determinada como nula, y sin embargo presupuesta como realmente existente; una recaída que se convierte en progreso dentro de la mala infinitud, y que tiene su fundamento únicamente en el hecho de que, al asumir aquella realidad abstracta, este acto de asunción viene a ser igualmente olvidado de inmediato, o sea, se olvida que esta realidad está ya presupuesta, más bien, como realidad efectiva en y para sí nula, no objetiva. Esta repetición de la presuposición del fin, no cumplido según la cumplimentación efectiva del fin, se
[235] determina también, por consiguiente, de tal suerte que el | cariz subjetivo

252 *Standpunkt* (prefiero verter la expresión literalmente: «punto de vista» sería algo en demasía subjetivo; y «posición» podría confundirse con la traducción de *Setzung*).

del concepto objetivo se reproduce y hace perenne, con lo que la finitud del bien, tanto según su contenido como según su forma, aparece como la verdad permanente, e igual aparece en todo caso su realización efectiva sola y sencillamente como un acto singular, no como un acto universal.– De hecho, esta determinidad se ha asumido dentro de la realización efectiva del bien; lo que sigue poniendo límites aún al concepto objetivo es la propia opinión que él tiene de sí, y que desaparece por la reflexión sobre lo que su realización efectiva, en sí, es; mediante esta opinión, no hace otra cosa que interponerse él mismo en su camino, de modo que no es contra una realidad efectiva externa contra lo que ha de dirigirse, sino contra sí mismo.

En efecto, la actividad dentro de la segunda premisa, que produce solamente un ser-para-sí unilateral, a consecuencia de lo cual aparece el producto como subjetivo y singular, repitiéndose allí por ende la presuposición primera, es en verdad, y justamente en la misma medida, el acto de poner la identidad que es lo en sí del concepto objetivo y de la inmediata realidad efectiva. En virtud de la presuposición, esta última está determinada a no tener más que una realidad fenoménica[253], nula en y para sí, y sencillamente determinable por el concepto objetivo. En cuanto que, por la actividad del concepto objetivo, se altera la realidad efectiva externa y, con ello, viene a ser asumida su determinación, justamente por ello se le quita entonces esa realidad que se limita a aparecer, la determinabilidad y nulidad exteriores, y viene a ser aquí, con ello, puesta como siendo en y para sí. En este punto queda asumida la presuposición en general –a saber, la determinación del bien como fin, limitado según su contenido y meramente subjetivo–, la necesidad de realizar lo primero por medio de una actividad subjetiva, y esta actividad misma. Dentro del resultado se asume la mediación a sí misma, al ser aquél una inmediatez que no es ya el restablecimiento de la presuposición, sino más bien el hecho de quedar asumida la misma. La idea del concepto determinado en y para sí está aquí, con esto, puesta, de modo que no está ya meramente dentro del sujeto activo sino, justamente en la misma medida, como una efectiva realidad inmediata; y a la inversa, ésta, tal como se da dentro del conocer, queda puesta como objetividad que es de verdad. La singularidad del sujeto, de la cual estaba éste afectado por su presuposición, ha desparecido con esta última; con esto, él se da ahora como identidad libre y universal consigo mismo, para la cual es la objetividad del concepto, justamente en la misma medida, una objetividad dada, inmediatamente presente para el mismo,

253 Lit.: «una realidad de aparición».

en cuanto que él se sabe como concepto determinado en y para sí. Aquí, dentro de este resultado, es restaurado el c o n o c e r, y unificado con la idea práctica; la realidad efectiva, encontrada ahí delante, queda al mismo tiempo determinada como absoluto fin cumplido; pero no, como en el caso del conocer que tiene carácter de búsqueda, meramente como mundo objetivo sin la subjetividad del concepto, sino como mundo objetivo, cuyo fundamento interno y subsistir efectivo es el concepto. Esto es la idea absoluta.

[236] |

Capítulo tercero
La idea absoluta

La idea absoluta, tal como ha resultado, es la identidad de la idea teorética y de la práctica, cada una de las cuales, de por sí todavía unilateral, tiene dentro de sí la idea misma solamente como un más allá buscado y como una meta inalcanzada; por eso es cada una de ellas una s í n t e s i s d e t e n d e n c i a s: lo mismo tiene dentro de sí la idea que n o la tiene; pasa de un pensamiento al otro, pero no los conjunta, sino que se queda estancada dentro de la contradicción de ambos. La idea absoluta, en cuanto concepto racional que, dentro de su realidad, sólo consigo mismo coincide, es por mor de esta inmediatez de la identidad objetiva, por un lado, el retorno a la v i d a; pero ella ha asumido precisamente en el mismo sentido esta forma de su inmediatez, así como la suprema oposición dentro de sí. El concepto no es solamente a l m a, sino concepto subjetivo, libre, que es para sí y tiene, por eso, p e r s o n a l i d a d: el concepto práctico, determinado en y para sí, objetivo, que, en cuanto persona, es subjetividad impenetrable, átoma; el cual, precisamente en el mismo sentido, no es empero singularidad excluyente, sino que es de por sí u n i v e r s a l i d a d y conocer, y que tiene dentro de su otro s u p r o p i a objetividad por objeto. Todo el resto es error, turbiedad, opinión, tendencia, arbitrio y caducidad; sólo la idea absoluta es s e r, v i d a i m p e r e c e d e r a, v e r d a d q u e s e s a b e a s í m i s m a, y es t o d a v e r d a d.

Ella es el único objeto y contenido de la filosofía. En cuanto que contiene dentro de sí t o d a d e t e r m i n i d a d[254], y que su esencia es esto: regresar a sí

254 Es la *omnimoda determinatio.*

a través de su autodeterminación o particularización, tiene entonces diversas configuraciones, y el quehacer de la filosofía consiste en reconocerla dentro de éstas. La naturaleza y el espíritu son, en general, maneras diferentes de exponer su estar; arte y religión son sus diferentes maneras de comprenderse y de darse un estar ahí adecuado; la filosofía tiene el mismo contenido y el mismo fin que arte y religión, pero ella es la manera suprema de comprender la idea absoluta, porque su manera es la suprema: el concepto. Ella capta, por consiguiente, dentro de sí esas configuraciones de la finitud real e ideal, así como de la infinitud y santidad, y las concibe a ellas y a sí misma. Ahora bien, la deducción y conocimiento de estas maneras particulares es asunto ulterior de las ciencias filosóficas particulares. Lo lógico de la idea absoluta puede, también, ser | denominado una manera de ésta; pero mientras que la manera [237] designa una especie particular, una determinidad de la forma, lo lógico es, por contra, la manera universal, dentro de la cual todas las particulares están asumidas y entrañadas. La idea lógica está ella misma dentro de su esencia pura como encerrada dentro de una identidad simple y se da dentro de su[255] concepto, sin haber entrado aún en el parecer[256] dentro de una determinidad-de-forma. De ahí que la lógica se limite a exponer el automovimiento de la idea absoluta como el verbo[257] originario, que es una externalización, pero de tal índole que, en cuanto externa, ha desaparecido inmediatamente de nuevo, nada más ser; la idea está solamente, pues, dentro de esta autodeterminación de percibirse[258]; ella se da dentro del puro pensamiento, en donde la diferencia no es aún ningún ser otro, sino que es y permanece perfectamente transparente a sí.– La idea lógica se tiene, con esto, a sí por contenido suyo, en cuanto forma infinita: la forma, que constituye la oposición con respecto al contenido en la medida en que éste es la determinación-de-forma venida a sí y asumida dentro de la identidad, de modo que esta identidad concreta queda enfrentada a la identidad desarrollada como forma; el contenido tiene la figura de un otro y de algo dado frente a la

255 *in* (en ambos casos: primero introduciendo un dativo locativo, y luego un acusativo con movimiento; por eso, aunque el verbo orig. es el mismo: *ist*, lo he duplicado en los dos sentidos correspondientes en español: estar / darse).

256 *in das Scheinen*.

257 *Wort* (normalmente: «palabra»; atiéndase a las resonancias teológicas, johánicas).

258 *sich zu vernehmen* (habría que tomar la expresión, de un lado, en el sentido literal: «percibirse» quiere decir captarse o tomarse (*nehmen*) a sí mismo a través de... (*ver*-); del otro, en el sentido habitual –al que responde también el castellano– de *oír, escuchar atentamente*; el Verbo proferido se absorbe dentro de sí –dentro del Sí– al ser oído, y nada más serlo... por El mismo que lo profiere; repárese además en que el sustantivo correspondiente es *Vernunft*: «razón»).

forma, la cual sigue estando, en cuanto tal, sencillamente en *referencia*, y cuya determinidad está puesta, al mismo tiempo, como apariencia.– Con más precisión, la idea absoluta misma tiene por contenido solamente esto: que la determinación-de-forma es su propia totalidad acabada, el concepto puro. La *determinidad* de la idea y el entero decurso de esta determinidad ha constituido, ahora, el objeto de la ciencia lógica; a partir de ese decurso es como la idea absoluta misma ha brotado *para sí* a la luz; para sí, empero, se ha mostrado como esto: que la determinidad no tiene la figura de un *contenido*, sino que está sencillamente como *forma*; que la idea está aquí, según esto, como la *idea* sencillamente *universal*. Lo que viene aquí, pues, todavía a consideración no es, con esto, un contenido en cuanto tal, sino lo universal de su forma: esto es, el *método*.

Por lo pronto, el *método* puede aparecer como el mero *modo y manera* del conocer; y, de hecho, tiene naturaleza de tal. Pero, en cuanto método, el modo y manera no es solamente una modalidad del *ser, determinada en y para sí*, sino que, en cuanto modalidad del conocer, está puesta como determinada por el *concepto*, y también como la forma, en la medida en que es el alma de toda objetividad; y todo contenido –determinado en otra parte– tiene su verdad únicamente dentro de la forma. Cuando el contenido del método viene a su vez aceptado como dado y como teniendo una naturaleza peculiar, en tal determinación es el método, así como lo lógico en general, una forma meramente *exterior*. Pero, frente a esto, no solamente cabe invocar al concepto fundamental de lo lógico, sino que es el entero decurso de este último, en donde han venido a darse todas las figuras de un contenido dado y de los Objetos, el que ha mostrado la transición y falta de verdad de esas figuras y, en lugar de que un Objeto dado pudiera ser el basamento, con el cual no se relacionaría la forma absoluta sino como determinación exte-
[238] rior y contingente, | esta forma se ha dado a ver, más bien, como el basamento absoluto y la verdad última. De ahí ha brotado el método, como *el concepto que se sabe a sí mismo, que se tiene a sí mismo por objeto* como siendo lo absoluto, tanto lo subjetivo como lo objetivo; y, con ello, como el puro corresponderse del concepto y de su realidad: como una existencia que es él mismo.

Lo que hay que considerar aquí como método es, pues, solamente el movimiento del *concepto* mismo, movimiento cuya naturaleza ya ha sido conocida; pero, *en primer lugar*, con la *significación* ahora de que el *concepto* es *todo*[259]; y su movimiento, *actividad universal abso-*

259 *Alles* (todas las cosas, distributivamente tomadas).

luta, que es movimiento determinante de sí mismo y que se realiza a sí mismo. En virtud de ello, es preciso reconocer al método como la manera universal interior y exterior, sin restricción, y como la fuerza sencillamente infinita a la cual ningún Objeto, en la medida en que se presentara como un algo exterior, alejado de la razón e independiente de ella, podría ofrecer resistencia, ser frente a ella de una naturaleza particular, y no llegar a ser penetrado por ella. Por tanto, el método es el alma y la sustancia, de modo que algo, sea lo que sea, no es concebido ni sabido en su verdad sino en cuanto sometido perfectamente al método; él es el método propio de cada Cosa misma, porque su actividad es el concepto. Este es también el sentido, más conforme a verdad, de su universalidad; según la universalidad de reflexión, viene tomado solamente como método para todo; pero, según la universalidad de la idea, él es tanto el modo y manera del conocer, del concepto que se sabe subjetivamente así, como el modo y manera objetivo o, más bien, la sustancialidad de las cosas: e.d. de los conceptos, en la medida en que por lo pronto aparecen a la representación y a la reflexión como otros [distintos]. Por esto, el método no es solamente la fuerza suprema o, más bien, la fuerza única y absoluta de la razón, sino también su impulso, supremo y único, a encontrarse y a reconocerse a sí misma por sí misma dentro de todo.– Con esto, y en segundo lugar, queda también indicada la diferencia entre el método y el concepto en cuanto tal, lo particular de aquél. El concepto, tal como fue considerado para sí, aparecía dentro de su inmediatez; la reflexión, o sea el concepto que lo consideraba[260], caía dentro de nuestro saber. El método es este saber mismo, para el cual el concepto no es solamente como objeto, sino como su hacer propio, subjetivo, como el instrumento y medio de la actividad cognoscente, que difiere de ella pero como esencialidad propia suya. Dentro del conocer que tiene carácter de búsqueda, el método está emplazado igualmente como útil, como un medio que está en el lado subjetivo y por el cual el método se refiere al Objeto. Dentro de este silogismo, el sujeto es un extremo y el Objeto el otro, y aquél se encadena silogísticamente con éste por medio de su método; pero, al hacer esto, no se concatena silogísticamente, de por sí, consigo mismo. Los extremos siguen siendo diversos, porque sujeto, método y Objeto no están puestos como el concepto idéntico y uno; de ahí que el silogismo sea siempre | el formal[261]; la pre- [239]

260 E.d.: el concepto (subjetivo) que tomaba en consideración al concepto en cuanto (aparentemente) inmediato.

261 *der formelle*.

misa –dentro de la cual pone el sujeto, de su lado, la forma como método suyo– es una determinación *inmediata*, y contiene por ello las determinaciones de la forma –según hemos visto, de la definición, división, etc.– como hechos *ya de antemano encontrados dentro del sujeto*. En cambio, dentro del conocimiento conforme a verdad, no consiste el método solamente en una multitud de ciertas determinaciones, sino en el ser determinado en-y-para-sí del concepto, que no es el término medio sino por tener, precisamente en el mismo sentido, la significación de lo objetivo, el cual, por tanto, no se limita a alcanzar dentro de la conclusión una determinidad externa por medio del método, sino que está puesto dentro de su identidad con el concepto subjetivo.

1. Así pues, lo que constituye el método son las determinaciones del concepto mismo y las referencias de éstas, que ahora hay que considerar en la significación de determinaciones del método.– Lo *primero*, en este caso, es hacer el inicio por el *inicio*. Del mismo se ha hablado ya al inicio de la lógica misma, así como también hace poco, al tratar del conocer subjetivo; y se ha mostrado que, si no se hace tal inicio arbitrariamente y con una categórica falta de consciencia, aunque pueda parecer que ocasiona muchas dificultades es sin embargo de naturaleza sumamente simple. Como él es el inicio, su contenido es un algo *inmediato*, pero tal que tiene el sentido y la forma de *universalidad abstracta*. Aunque sea por lo demás un contenido del *ser*, de la *esencia* o del concepto, él es un algo *a lo que se da acogida*, algo *encontrado ahí*, *asertórico*, en cuanto que es un algo *inmediato*. Ahora bien, y *para empezar*: él no es un algo inmediato *de la intuición sensible o de la representación*, sino del *pensar*, que, en virtud de su inmediatez puede ser denominado también un *intuir* suprasensible, *interno*. Lo inmediato de la intuición sensible es algo *variado* y *singular*. El conocer es, empero, pensar concipiente; de ahí, también, su inicio *solamente dentro del elemento del pensar*: un algo *simple y universal*.– Esta forma ha sido tratada hace poco, al hablar de la definición. Al inicio del conocer finito ha venido a ser reconocida igualmente la universalidad como determinación esencial, pero tomada solamente como determinación del pensar y del concepto, en oposición frente al *ser*. De hecho, esta *primera* universalidad es *inmediata*, y por eso tiene, precisamente en el mismo sentido, la significación del *ser*; pues el ser es precisamente esta referencia abstracta a sí mismo. El ser no está necesitado de ninguna otra deducción, como si él no llegara a alcanzar lo abstracto de la definición sino por el hecho de haberlo tomado de la intuición sensible o de donde fuere, y ello en la medida en que fuera ostensivo allí. Esta ostensión y

deducción concierne a una mediación, que es más que un mero inicio; y una mediación tal, que no pertenece al concebir pensante, sino a la | elevación [240] de la representación —de la conciencia empírica y raciocinante— hasta el nivel del pensar. Según la oposición corriente del pensamiento o concepto y del ser, aparece como una verdad importante el que a aquél no le convenga aún, de por sí, ningún ser, y que éste tenga un fundamento propio, independiente del pensamiento mismo. Pero la simple determinación de ser es tan pobre en sí que, por ello, poco hay ya que suprimir[262] de ella; el universal es él mismo, inmediatamente, esto inmediato porque, en cuanto abstracto, él no es tampoco sino la referencia abstracta a sí, que es lo que es el ser. De hecho, la exigencia de hacer que el ser se vea tiene un sentido interno ulterior, en el cual no se halla meramente esa abstracta determinación, sino que con ello se mienta, en general, la exigencia de realización del concepto, la cual no se halla en el inicio mismo, sino que es más bien la meta y quehacer del entero desarrollo ulterior del conocer. Por lo demás, en la medida en que el contenido del inicio deba venir justificado y tener credenciales, como algo verdadero o correcto, por medio de esa ostensión en la percepción interna o externa, no se mienta ya con ello la forma de la universalidad como tal, sino su determinidad, de la cual hay que hablar necesariamente en seguida. El refrendo credencial del contenido determinado, con el que viene hecho el inicio, parece hallarse detrás de éste; de hecho, empero, hay que considerar a ese refrendo como un ir hacia adelante, si es que él pertenece en efecto al conocer concipiente.

Con ello, el inicio no tiene, por lo que hace al método, ninguna otra determinidad que la de ser lo simple y universal; esto mismo es la determinidad, en virtud de la cual es el inicio deficiente. La universalidad es el concepto puro, simple; y el método, como consciencia del mismo, sabe que la universalidad es solamente momento, y que el concepto, dentro de ella, no está aún determinado en y para sí. Pero con esta consciencia, que sólo querría llevar más hacia delante el inicio por mor del método, sería éste una cosa formal, puesta en la reflexión exterior. Pero como el método es la forma objetiva, inmanente, lo inmediato del inicio tiene que tener entonces en él mismo esa deficiencia, y estar dotado del impulso de llevarse a sí mismo más hacia delante. Lo universal no vale empero dentro del método absoluto como universal meramente abstracto, sino como lo objetivamente-universal, e.d. él es en sí la totalidad concreta, pero aún no puesta, aún no para sí. Tam-

262 *Aufhebens.*

poco el universal abstracto en cuanto tal, considerado dentro del concepto, esto es, según su verdad, es solamente lo simple sino que, en cuanto abstracto, está ya puesto como afectado por una negación. Por eso, tampoco hay nada, sea dentro de la realidad efectiva o del pensamiento, tan simple y tan abstracto como se lo representa uno habitualmente. Tal cosa simple es una mera opinión, cuyo único fundamento está en la falta de consciencia de aquello que de hecho está presente.— Hace poco ha sido determinado lo inicial como lo inmediato; la inmediatez de lo universal es lo mismo que lo [241] aquí expresado como el ser en sí sin ser para sí.— | Ciertamente cabe decir que todo inicio tendría que ser hecho por el absoluto, así como todo avance no es sino la exposición del mismo, en la medida en que lo que es en sí es el concepto. Pero dado que, al comienzo, ello [el ser en sí] está solamente en sí, precisamente por eso no es el absoluto ni es aún el concepto puesto, ni tampoco la idea; pues éstos consisten justamente en que el ser en sí no es más que un momento abstracto, unilateral. De ahí que el progreso no sea una suerte de cosa superflua; sería tal si lo inicial fuera ya, de verdad, lo absoluto; el avanzar consiste, más bien, en que lo universal se determine a sí mismo, y sea para sí lo universal; esto es, y precisamente en el mismo sentido: singular y sujeto. El absoluto lo es sólo en su acabamiento.

Cabe recordar que el inicio, que es totalidad en sí concreta, puede, en cuanto tal, ser también libre, teniendo su inmediatez la determinación de un estar exterior; el germen de lo viviente, y el fin subjetivo en general, se han mostrado como tales inicios; de ahí que ambos sean ellos mismos impulsos. Lo no-espiritual y no-viviente, por contra, es el concepto concreto solamente como posibilidad real; la causa es el punto más elevado dentro del cual el concepto concreto tiene por inicio, dentro de la esfera de la necesidad, un estar inmediato; pero esa causa no es aún sujeto, que, en cuanto tal, se mantenga también dentro de su realización efectiva. El sol p.e., y en general todas las cosas no-vivientes, son existencias determinadas, cuya posibilidad real sigue siendo una totalidad interna; los momentos de esta última no están puestos dentro de aquéllas en forma subjetiva y, en la medida en que se realizan, alcanzan existencia gracias a otros individuos corpóreos.

2. La totalidad concreta, que hace el inicio, tiene como tal dentro de ella misma el inicio del avance y del desarrollo. En cuanto algo concreto, está diferenciada dentro de sí; pero, en virtud de su inmediatez primera, los primeros términos diferenciados son por lo pronto diversos. Lo inmediato, empero, en cuanto universalidad que se respecta a sí, en cuanto sujeto, es también la unidad de estos términos diversos.— Esta reflexión es la

primera etapa del avance ulterior: la puesta de relieve de la Diferencia, el juicio, el determinar en general. Lo esencial estriba en que el método absoluto encuentre y reconozca dentro de él mismo la determinación de lo universal. El conocimiento finito, propio del entendimiento, procede aquí de manera tal, que vuelve a dar acogida de un modo justamente igual de exterior a lo concreto, que había dejado de lado a propósito del engendrar abstrayente de aquel universal. El método absoluto, por contra, no se comporta como reflexión exterior, sino que toma lo determinado a partir de su objeto mismo, ya que el método es el principio inmanente y alma de ese objeto.– Esto es lo que Platón exigía del conocer: | considerar las cosas en y para sí [242] mismas, en parte dentro de su universalidad, en parte empero sin desviarse de ellas echando mano de pormenores circunstanciales, ejemplos y comparaciones, sino teniéndolas únicamente a ellas ante sí y llevando a conciencia aquello que les es inmanente.– En esa medida, el método del conocer absoluto es analítico. La objetividad absoluta del concepto, cuya certeza es el método, está en que éste encuentre la determinación ulterior de su elemento universal inicial única y exclusivamente en este último.– Pero el método es, precisamente en el mismo sentido, sintético en cuanto que su objeto, inmediatamente determinado como universal simple, mediante la determinidad que él tiene dentro de su inmediatez y universalidad mismas se muestra como un otro. Esta referencia de algo diverso, referencia que el objeto es de este modo dentro de sí, no es ya sin embargo aquello que en el caso del conocer finito es mentado como síntesis; ya por la determinación –en el mismo sentido, analítica– que el objeto tiene en general, a saber que el método es la referencia en el concepto, se diferencia él plenamente de este método sintético.

A este momento del juicio, tan sintético como analítico, por cuyo medio se determina lo universal inicial, a partir de él mismo, como lo otro de sí, hay que denominarlo lo dialéctico. La dialéctica es una de esas ciencias antiguas que peor han sido entendidas en la metafísica de los modernos, y luego, en general, por la filosofía-popular, tanto de los antiguos como de los actuales. Diógenes Laercio dice de Platón que, así como Tales había sido el creador de la filosofía de la naturaleza y Sócrates el de la filosofía moral, así sería Platón el creador de la tercera ciencia perteneciente a la filosofía: la dialéctica; un mérito, pues, que la antigüedad le atribuyó como lo más excelso, pero que a menudo pasa enteramente desapercibido a quienes con más frecuencia hablan de Platón. La dialéctica ha sido tenida a menudo por un arte, como si estuviera basada en un talento subjetivo y no perteneciera a la objetividad del concepto. Qué figura y qué resultado haya obtenido en la filosofía

kantiana, es algo que ha sido ya mostrado en distintos ejemplos, característicos de su punto de vista. Hay que apreciar como un paso infinitamente importante el que se haya vuelto a reconocer a la dialéctica como necesaria para la razón, a pesar de que en este caso haya que extraer el resultado contrapuesto al surgido de allí.

Aparte de que la dialéctica aparezca habitualmente como algo contingente, suele tener esta forma más precisa, a saber: que de cualquier objeto, p.e. mundo, movimiento, punto, etc, viene a mostrarse que a él le conviene determinación; p.e., y según el orden de los objetos nombrados: finitud en el espacio o el tiempo, estar en este lugar, negación absoluta del espacio; pero además, igual de necesariamente, también las contrapuestas, p.e. infinitud en el espacio y el tiempo, no estar en este lugar, referencia al espacio, y por ende espacialidad. La antigua escuela eleática ha aplicado su dialéctica preferentemente contra el movimiento; Platón, frecuentemente, contra las representaciones y | conceptos de su tiempo, y especialmente contra los sofistas, pero también contra las categorías y determinaciones-de reflexión puras; el cultivado escepticismo posterior ha extendido la dialéctica no sólo a los llamados hechos inmediatos de la conciencia y máximas de la vida común, sino también a todos los conceptos científicos. Ahora bien, la consecuencia que se saca de una tal dialéctica no es, en general, sino la contradicción y la nulidad de las afirmaciones establecidas. Pero esto puede tener lugar en un doble sentido: o bien en el sentido objetivo de que el objeto, que de tal manera se contradice en sí mismo, sea suprimido y anulado: ésta fue p.e. la consecuencia que sacaron los eléatas, según la cual, p.e. al mundo, al movimiento y al punto habría que denegarles verdad; o bien en el sentido subjetivo de que lo deficiente sería el conocer. Bajo la última consecuencia viene ahora entendido, o bien que sea solamente esta dialéctica la que produzca este artificio de una falsa apariencia[263] —y éste es el habitual modo de ver propio del llamado sano entendimiento humano, que se atiene a la evidencia sensible y a las representaciones y dichos habituales, a veces de manera más tranquila, como Diógenes Cínico, cuando muestra en su desnudez la dialéctica del movimiento por medio de un mudo ir y venir, con frecuencia empero encolerizándose, sea meramente contra alguna necedad o, cuando ello concierne a objetos éticamente importantes, contra algún desmán que busca quebrantar lo que se halla esencialmente establecido y enseña a tener a mano

[243]

263 Punto y seguido en el original. La larguísima disyuntiva tiene su segundo miembro mucho más adelante, y se indicará también por un guión: de nuevo, punto en el original.

razones para el vicio: un modo de ver que viene a mostrarse en la dialéctica socrática contra la dialéctica sofística, y una cólera que, en cambio, le ha costado la vida a Sócrates; la refutación de tipo plebeyo que, como hacía Diógenes, contrapone la conciencia sensible al pensar, y opina que en ella tiene la verdad, tiene que ser abandonada a su suerte; pero, en la medida en que la dialéctica asuma determinaciones éticas, hay que tener confianza en la razón, que ella sabrá restablecerlas, pero en su verdad y con conciencia de su derecho, pero también de sus límites–; o bien, [y en segundo lugar,] el resultado de la nulidad subjetiva no concierne a la dialéctica misma, sino más bien al conocer, contra el que ésta se dirige; y, en el sentido del escepticismo, igual en esto a la filosofía kantiana, concierne al conocer en general.

El prejuicio fundamental es, en este punto, el de que la dialéctica no tenga sino un resultado negativo; lo cual obtendrá en seguida su determinación más precisa. Por lo pronto, hay que notar, por lo que hace a la forma aducida en que suele aparecer, que la dialéctica y su resultado, según esa forma, conciernen al objeto examinado o también al conocer subjetivo, y declaran nulo a éste o al objeto, mientras que en cambio las determinaciones, que vienen a mostrarse en él mismo como en un tercero, pasan desapercibidas y son presupuestas como válidas de por sí. Es un mérito infinito por parte de la filosofía kantiana el haber llamado la atención sobre este acrítico proceder, | dando con ello impulso al restablecimiento de la lógica y dialéctica, en el [244]
sentido de la consideración de las determinaciones del pensamiento en y para sí. El objeto, tal como él es sin el pensar y el concepto, es una representación, o incluso un nombre; es dentro de las determinaciones del pensar y dentro de las determinaciones conceptuales donde él es lo que es. De hecho todo depende, por consiguiente, únicamente de ellas; ellas son el objeto y contenido, conforme a verdad, de la razón; y lo que se entienda, por lo demás, por objeto y contenido a diferencia de ellas vale solamente por ellas y dentro de ellas. No se tiene entonces que culpar a un objeto o al conocer de que por su disposición, o por un nexo exterior, se muestren dialécticos. El uno y el otro vienen de este modo representados como un sujeto al que las determinaciones en forma de predicados, propiedades y universales autónomos son traídas de tal modo que, al ser ellos firmes y estar de por sí en regla[264], sólo por el enlace ajeno y contingente, dentro de un tercero y por obra de él, serían puestos dentro de relaciones dialécticas y en[265] contradicción. A un tal sujeto

264 *für sich richtig.*
265 *in.*

de la representación y del entendimiento, exterior y fijo, así como a las determinaciones abstractas, en lugar de verlos como términos últimos, sólidamente permanentes y situados de fundamento, hay que considerarlos más bien como un algo inmediato, justamente como un presupuesto y una cosa inicial tal que, como se ha mostrado anteriormente, tiene que estar sometido en y para sí mismo a la dialéctica, porque hay que tomarlo como concepto en sí. Así, todas las oposiciones aceptadas como fijas, tales como p.e. finito e infinito, singular y universal, no están en contradicción por obra acaso de un nexo exterior sino que, como muestra la consideración de su naturaleza, son más bien en y para sí transición; la síntesis y el sujeto en el que ellas aparecen es producto de la propia reflexión de su concepto. Mientras que la consideración carente de concepto se queda detenida cabe la relación exterior de aquéllas, es el concepto más bien el que las tiene a ellas mismas en vista[266], el que las mueve como siendo su alma y saca a la luz su dialéctica.

Esto mismo constituye ahora el punto de estancia ha poco caracterizado, según el cual un término primero universal, considerado en y para sí, se muestra como lo otro de sí mismo. Aprehendida de una manera enteramente general, esta determinación puede venir tomada de tal modo que, aquí, lo que antes era lo inmediato está puesto ahora como mediato, como referido a un otro; o sea, que lo universal está puesto como un particular. Lo segundo así surgido es, con esto, lo negativo del primero; y si paramos mientes de antemano en el curso ulterior, el primer negativo. Según este lado negativo, lo inmediato se ha hundido dentro de lo otro, el cual es
[245] empero, esencialmente, no lo negativo vacío, la nada, | que es lo tomado como resultado habitual de la dialéctica, sino lo otro del primero, lo negativo de lo inmediato; así pues, está determinado como lo mediato: contiene en general dentro de sí la determinación del primero. El primero está, con ello, esencialmente guardado y conservado dentro del otro.— Mantener firmemente lo positivo dentro de su negativo, el contenido de la presuposición dentro del resultado: eso es lo más importante dentro del conocimiento racional; al mismo tiempo, basta aquí la reflexión más simple para quedarse convencido de la absoluta verdad y necesidad de esta exigencia; y por lo que hace a ejemplos de pruebas al efecto, la entera lógica consiste en ello.

266 *ins Augefasst* (metáfora radicalmente inversa a la creencia común: no se trata de «fijar la mirada en algo», como si ésta, de suyo, oscilara inestable; es la atenta captación —primera condición de la conceptualización— la que reúne en «los ojos» lo de suyo dialéctico; para nuestro texto valdría una expresión vulgar, pero muy plástica: «que las tiene *enfiladas*»).

Con esto, lo que desde ahora está aquí presente es lo *mediato*, que tomado por lo pronto o, lo que es igual, de manera inmediata, es también una determinación *simple* ya que, como el primero se ha hundido dentro de él, sólo está presente entonces el segundo. Ahora bien, dado que también el primero está *contenido* dentro del segundo y que éste es la verdad de aquél, esta unidad puede venir expresada como una proposición, en donde lo inmediato es colocado como sujeto y lo mediato como predicado suyo, p.e.: *lo finito es infinito, uno es mucho, lo singular es lo universal*. La forma inadecuada de tales proposiciones y juicios salta empero a la vista. A propósito del juicio se ha mostrado ya que su forma en general, y sobre todo la forma inmediata del *juicio positivo*, es incapaz de captar dentro de sí lo especulativo y la verdad. Al menos tendría que ser añadido a aquél, igualmente, su complemento más cercano: el juicio *negativo*. Dentro del juicio tiene el término primero, en cuanto sujeto, la apariencia de consistencia subsistente de suyo; apariencia, porque él está más bien asumido dentro de su predicado como siendo éste su otro; bien es verdad que esta negación está contenida dentro del contenido de aquellas proposiciones, pero su forma positiva lo contradice; de este modo, lo allí contenido no viene puesto, que era justamente la intención por la que se utilizaba una proposición[267].

La segunda determinación: la *negativa* o *mediata*, es por lo demás, al mismo tiempo, la *mediadora*. Ella puede ser tomada por lo pronto como simple determinación pero, según su verdad, es una *referencia* o *relación*; pues ella es lo negativo, *pero de lo positivo*, e incluye a éste dentro de sí. Ella es pues lo *otro*: no de uno frente al cual fuera ella indiferente, pues entonces no sería ella ningún otro, ni tampoco una referencia o relación, sino lo *otro en sí mismo*, lo *otro de un otro*; a esto se debe que ella incluya *su* propio otro dentro de sí; y de este modo es ella, *en cuanto contradicción*, la *dialéctica de sí misma*, pero *puesta*.– Dado que lo primero o inmediato es el concepto *en sí* –por consiguiente, también, sólo *en sí* lo negativo–, el momento dialéctico consiste, en su caso, en que la *diferencia* que él contiene *en sí* venga puesta dentro de él. | El segundo [246]
término, por el contrario, es él mismo lo *determinado*, la *diferencia* o relación; el momento dialéctico consiste, en su caso, en poner la *unidad* que dentro de él está contenida.– Por esto, si lo negativo, lo determinado, la rela-

267 Cabe aquí jugar con ventaja respecto al alemán: *Satz* sería literalmente una *tesis*. Pero la versión tradicional, procedente del latín: «proposición», hace que resuene en ese término la acción de pro-poner, la intención o propósito de *poner* algo.

ción, el juicio y todas las determinaciones que caen bajo este segundo momento no aparecen ya para sí mismas como la contradicción y como dialécticas, ello es entonces mera falta del pensar, que no logra juntar sus pensamientos. Pues lo material: las determinaciones contrapuestas dentro de una sola referencia, ya están puestas, y presentes al pensar. El pensar formal, empero, convierte para sí la identidad en ley, dejando caer el contenido contradictorio —que tiene ante sí— a la esfera de la representación, al espacio y al tiempo, en donde lo contradictorio viene mantenido dentro de un estar el uno-al lado del otro, y el uno-después del otro: el uno fuera del otro[268], viniendo así ante la conciencia sin contacto recíproco. El pensar formal se hace para sí[269], al efecto, el principio[270] determinado de que la contradicción no sea pensable; de hecho, empero, pensar la contradicción es el momento esencial del concepto. También el pensar formal piensa, fácticamente, la contradicción, sólo que en seguida aparta la vista de ella y, dentro de aquella dicción, no hace sino pasar de la contradicción a la negación abstracta.

La negatividad considerada constituye, ahora, el punto de flexión del movimiento del concepto. Ella es el punto simple de la referencia negativa a sí, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica que todo lo verdadero tiene en él mismo, y por la cual únicamente es él verdadero; pues únicamente sobre esta subjetividad descansa la asunción de la oposición entre concepto y realidad, y su unidad, que es la verdad.— El segundo momento negativo, lo negativo de lo negativo, a que hemos llegado, es aquel asumir la contradicción que no es empero, como tampoco lo era la contradicción, un hacer propio de una reflexión exterior, sino el momento más íntimo, más objetivo de la vida y del espíritu, gracias al cual hay un sujeto, una persona, un ser libre.— La referencia de lo negativo a sí mismo tiene que ser considerada como la segunda premisa del entero silogismo. Puede verse a la primera, en caso de utilizar las determinaciones de analítico y sintético en su oposición, como el momento analítico, en cuanto que lo inmediato se comporta-y-relaciona allí inmediatamente con su otro, y pasa por tanto a éste o, mejor, ha pasado ya: aunque esta referencia, como se recordará, es justamente también sintética por esto: porque es al otro de ella

268 O bien, si no se quiere la literalidad: yuxtaposición (espacio), sucesividad (tiempo), exterioridad recíproca (naturaleza).

269 *es macht sich* (de nuevo, *sich* es dativo. Como si dijéramos: «se hace para sus adentros, para su uso particular, sin más miramientos»).

270 *Grundsatz* (lit.: «proposición-fundamento»).

al que ella pasa. La segunda premisa, aquí considerada, puede venir determinada como la premisa *sintética*, porque ella es la referencia de lo *diferente, en cuanto tal, a su diferente*.– Así como la primera era el momento de la *universalidad* y de la *comunicación*, así está la segunda determinada por la *singularidad*, la cual se refiere a lo otro, por lo pronto, de manera excluyente, y como para sí y distinta. | Lo negativo aparece [247]
como lo *mediador*, porque él incluye dentro de sí a sí mismo y a lo inmediato, cuya negación es. En la medida en que estas dos determinaciones vengan tomadas, según una relación cualquiera, como respectos exteriores, eso no es sino lo mediador *formal*[271]; pero como negatividad absoluta, empero, es el momento negativo de la mediación absoluta, la unidad, que es subjetividad y alma.

Es en este punto de flexión del método donde el decurso del conocer retorna a sí mismo. Esta negatividad es, en cuanto contradicción que se asume a sí, *restauración*[272] *de la inmediatez primera*, de la simple universalidad; pues es inmediatamente lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo, lo *positivo, idéntico, universal*. Dentro de la integridad del transcurso, es este *segundo* inmediato, en caso de que en general se desee *contar numéricamente*, el *tercero*, respecto al primer inmediato y al mediato. Pero él es también el tercero respecto al negativo primero, o formal, y respecto a la negatividad absoluta, o segundo negativo; ahora bien, en la medida en que aquel primer negativo es ya el segundo término, lo contado como *tercero* puede, entonces, ser contado también como *cuarto*, tomando así a la forma abstracta como una *cuadruplicidad*, en lugar de como *triplicidad*; lo negativo, o sea la *diferencia*, es contada de esta manera como una dualidad.– El tercero o el cuarto momento es, en general, la unidad del primero y del segundo, de lo inmediato y de lo mediato.– El que esta *unidad*, igual que la entera forma del método, sea una *triplicidad* es en verdad sola y enteramente el lado superficial, exterior, propio de la manera de conocer; pero también el haber hecho ver tal manera, y además en una aplicación más determinada –pues es sabido que la forma numérica abstracta misma ha sido ya establecida hace tiempo, pero sin concepto, y por consiguiente sin consecuencias– hay que[273] apreciarlo igualmente como un mérito infinito de la filosofía kantiana. El *silogismo*, y también lo triple, ha sido conocido desde

271 *das vermittelnde Formelle*.
272 *Herstellung* (no «producción», porque aquí no pesa el término *ad quem*, sino el término *a quo*, el «de dónde»: *Her-*).
273 [*ist*]. Adición de la edición académica.

siempre como la forma universal de la razón; pero en parte valía, en general, como una forma enteramente exterior, que dejaba indeterminada la naturaleza del contenido; y en parte, como, en sentido formal, se despliega meramente dentro de la determinación –situada al ras del entendimiento– de la identidad, le falta el momento esencial, dialéctico, de la negatividad; éste entra empero dentro de la triplicidad de determinaciones, porque el tercero es la unidad de las dos primeras determinaciones; pero como éstas son diversas, sólo como asumidas pueden estar dentro de la unidad.– Es verdad que el formalismo se ha adueñado igualmente de la triplicidad, y se mantiene como el vacío esquema de ésta; el desafuero irrelevante y el erial del llamado construir en filosofía moderna, el cual no consiste en nada sino en enganchar a todo ese esquema formal, sin concepto ni determinación inmanente, y en uti-
248] lizarlo para una ordenación exterior, | ha convertido a aquella forma en algo tedioso y de mala reputación. Pero la insipidez de esa utilización no puede privarla de su valor interno, y hay que valorar siempre grandemente que por lo pronto se haya descubierto siquiera la figura, aunque sea aconceptual, de lo racional.

Ahora bien, con más precisión: el tercer término es lo inmediato, pero por asunción de la mediación, lo simple por el acto de asumir la diferencia, lo positivo por el acto de asumir lo negativo, el concepto que se realiza por medio del ser otro y que, por el acto de asumir esta realidad, ha coincidido consigo y restaurado su realidad absoluta, su simple referencia a sí. Este resultado es, por tanto, la verdad. Él es, precisamente en el mismo sentido, tanto inmediatez como mediación; pero estas formas del juicio, a saber: que lo tercero es inmediatez y mediación, o: que él es la unidad de ellas, no son capaces de captar ese resultado, porque él no es un tercero en reposo sino, precisamente como esta unidad, el movimiento y actividad mediadora de sí consigo.– Así como lo inicial es lo universal, así lo singular, concreto, sujeto es el resultado; lo que aquél es en sí lo es éste ahora, y precisamente en el mismo sentido, para sí: lo universal es puesto dentro del sujeto. Los dos primeros momentos de la triplicidad son los momentos abstractos, no verdaderos, que precisamente por eso son dialécticos, y que por esa negatividad suya se convierten en el sujeto. El concepto mismo es por lo pronto, para nosotros, tanto lo universal que es en sí como lo negativo que es para sí, así como también el tercer término, que es en y para sí, lo universal, que pasa a través de todos los momentos del silogismo; pero el tercer término es la conclusión, dentro de la cual, por su negatividad, el concepto se media consigo mismo, con lo que es puesto para sí como lo universal y lo idéntico de sus momentos.

Este resultado, al ser el todo venido a sí e idéntico consigo, se ha vuelto a dar ahora la forma de inmediatez. Con ello es él mismo, ahora, un algo de igual índole que[274] lo inicial, que se había determinado antes. Como simple referencia a sí, él es un universal; y la negatividad, que constituía la dialéctica y mediación del mismo, ha coincidido dentro de esta universalidad, igualmente dentro de la simple determinidad, la cual puede ser de nuevo un inicio. Puede por lo pronto parecer que este conocer del resultado tendría que ser un análisis del mismo, del resultado, volviendo a poner en consecuencia por separado aquellas determinaciones y el curso de ellas, curso por el cual ha surgido él, y que ha sido ya considerado. Pero si el tratamiento del objeto viene hecho realmente de esta manera analítica, entonces pertenece al estadio, arriba considerado, de la idea: al conocer que busca, que sólo indica de su objeto lo que es, sin la necesidad de su identidad concreta y del concepto de esta última. Aunque, según se ha mostrado, el método de la verdad, que concibe al objeto, es analítico, ya que permanece sencillamente dentro del concepto, en la misma medida es con todo, precisamente en el mismo sentido, sintético, pues | el objeto viene determinado dialécticamente, y como otro [249] objeto, por el concepto. En el nuevo basamento, constituido por el resultado, entendido desde ahora como objeto, el método sigue siendo el mismo que en el caso del objeto precedente. La diferencia concierne únicamente a la relación del basamento en cuanto tal; es verdad que él es ahora igualmente esto, pero su inmediatez es solamente forma, porque ella era al mismo tiempo resultado; por eso, su determinidad como contenido no es ya una cosa meramente aceptada, sino deducida y demostrada.

Aquí es donde por vez primera entra el contenido del conocer, en cuanto tal contenido, dentro del círculo de la consideración, porque, en cuanto deducido, pertenece ahora al método. El método mismo se amplía, por medio de este momento, hasta hacerse un sistema.— Para el método, el inicio tuvo que ser por lo pronto, en vista del contenido, enteramente indeterminado; en esa medida, el método aparece como el alma solamente formal, para y por la cual fue determinado el inicio única y exclusivamente según la forma de éste, a saber, como lo indeterminado y universal. Por el movimiento que se ha dado a mostrar, ha obtenido el objeto una determinidad para sí mismo, determinidad que es un contenido, porque la negatividad que ha venido a coincidir dentro de la simplicidad es la forma asumida y que, en cuanto determinidad simple, está enfrentada a su desarrollo y, por lo pronto, a su oposición misma frente a la universalidad.

274 *ein solches, wie.*

Ahora bien, en la medida en que esta determinidad es la verdad que viene inmediatamente después del inicio indeterminado, denuncia a éste como algo imperfecto, igual que denuncia al método mismo que, partiendo de ese inicio, era solamente formal. Esto puede venir expresado como la exigencia, determinada desde ahora, de que, por ser el inicio mismo –frente a la determinidad del resultado– un algo determinado, no deba ser tomado como inmediato, sino como mediato y deducido, cosa que puede aparecer como la exigencia de progreso infinito hacia atrás dentro del probar y deducir; así como, desde el nuevo inicio obtenido, brota igualmente –por el transcurso del método– un resultado, de modo que el avance se propulsa en el mismo sentido hacia delante, al infinito.

A menudo ha sido mostrado ya que el progreso infinito, en general, pertenece a la reflexión carente de concepto; el método absoluto, que tiene al concepto por alma y contenido suyo, no puede conducir a tal progreso. Por lo pronto, ya inicios tales como ser, esencia, universalidad pueden parecer de especie tal que tengan la entera universalidad y carencia de contenido exigibles para ser un inicio enteramente formal[275], tal como debe ser, sin exigir ni consentir por consiguiente, en cuanto inicios absolutamente primeros, ningún regreso más. En cuanto que son puras referencias a sí mismos, inmediatos e indeterminados, no tienen en ningún caso en ellos la diferencia que, en un inicio de otro tipo, está enseguida puesta entre la universalidad de su forma y su contenido. Pero la indeterminidad que aquellos inicios lógicos
[250] tienen ya por único contenido suyo | es mismamente aquello que constituye su determinidad: ésta consiste en efecto en su negatividad, en cuanto mediación asumida; la particularidad de ésta da también a la indeterminidad de aquéllos una particularidad, por medio de la cual se diferencian entre sí ser, esencia y universalidad. Ahora bien, la determinidad que les conviene –tal como éstas vienen tomadas de por sí– es su determinidad inmediata, tan buena como la de un contenido cualquiera, por lo que no está necesitada de deducción; al método le da igual que la determinidad venga tomada como determinidad de la forma o del contenido. Por eso no se inicia de hecho para el método ninguna nueva manera con el hecho de que, por el primero de sus resultados, un contenido se haya determinado; el método no deja de ser con esto ni más ni menos formal que antes. Pues como él es la forma absoluta, el concepto que se sabe a sí mismo y que sabe a todas las cosas como concepto, no hay contenido alguno que se le enfrente y lo determine como forma unila-

275 *formellen*.

teral, exterior. Por consiguiente, así como la carencia de contenido de aquellos inicios no los convierte en inicios absolutos, así tampoco es el contenido el que, en cuanto tal, condujera al método al progreso infinito hacia delante o hacia atrás. Por un lado, la determinidad que el método se engendra dentro de su resultado es el momento por el cual es el método la mediación consigo, convirtiendo al inicio inmediato en un algo mediato. Pero, a la inversa, ese momento es la determinidad por la cual se despliega esa mediación del método; éste, por medio de un contenido, o sea por medio de un aparente otro de él mismo, regresa a su inicio de tal modo que no restablece meramente a éste, empero, como un algo determinado, sino que, precisamente en el mismo sentido, es el resultado la determinidad asumida y con esto, también, el restablecimiento de la primera indeterminidad, dentro de la cual se ha iniciado el método, Esto lo cumple[276] él como un sistema de la totalidad. Es dentro de esta determinación como hay que considerarlo todavía.

Según se ha mostrado, la determinidad que era resultado es ella misma, por mor de la forma de simplicidad, dentro de la cual ha coincidido [consigo], un nuevo inicio; al diferenciarse de su precedente justamente por esta determinidad, el conocer se propulsa entonces de contenido en contenido. Para empezar, este progresar se determina hasta el punto de que, comenzando por las determinidades simples, las siguientes vienen a ser siempre más ricas y concretas. Pues el resultado contiene su inicio, y su transcurso lo ha enriquecido con una determinidad nueva. Lo universal constituye el basamento; por eso, no hay que tomar al progreso como un fluir de un otro hasta un otro. Es dentro del método absoluto donde se conserva el concepto dentro de su ser otro, lo universal dentro de su particularización, dentro del juicio y la realidad; el universal eleva en cada etapa de ulterior determinación la entera masa de su contenido precedente; y no solamente no pierde nada por su progresar dialéctico ni se deja algo atrás, sino que porta consigo todo lo adquirido y se enriquece y condensa dentro de sí.

| Esta ampliación puede ser vista como el momento del contenido y, [251]
dentro del todo[277], como la premisa primera; lo universal es comunicado al reino del contenido, y está inmediatamente conservado dentro de él. Pero la relación tiene también el segundo lado, negativo o dialéctico. El enriquecimiento progresa en la necesidad del concepto, es sostenido por éste, y cada

276 *leistet.*
277 También, más sencillamente: «en conjunto».

determinación es una reflexión dentro de sí. Cada nueva etapa del ir fuera de sí, es decir de la determinación ulterior, es también un ir-dentro-de-sí; y la extensión más grande, precisamente en el mismo sentido, intensidad más alta. Lo más rico es por consiguiente lo más concreto y más subjetivo; y lo que se recoge a sí mismo en la más simple profundidad, lo más potente y pujante. La punta más alta, más aguzada, es la personalidad pura, que únicamente por la dialéctica absoluta, que es su naturaleza, precisamente en el mismo sentido abarca y sostiene todo dentro de sí, porque ella se convierte en lo más libre: en la simplicidad, que es la primera inmediatez y universalidad.

De esta manera, cada paso del curso progresivo dentro del determinar ulterior, en cuanto que se aleja del inicio indeterminado, es también una regresiva aproximación al mismo; con esto, aquello que al pronto puede aparecer como diverso: el fundamentar regresivo del inicio y el determinar ulterior progresivo del mismo, cae el uno dentro del otro y es lo mismo. El método, que de este modo se anuda aquí dentro de un círculo, no puede empero anticipar dentro de un desarrollo temporal que el inicio sea ya, en cuanto tal, un algo deducido; a él[278] le basta, en su inmediatez, ser universalidad simple. En la medida en que él es esto, tiene su condición completa; y no hace falta que se lo deprecie, queriéndolo hacer valer de manera sólo provisional e hipotética. Las cosas que se quisieran aducir contra él, acaso por las limitaciones del conocimiento humano, por la exigencia de que antes de ir a la Cosa haya que investigar críticamente el instrumento del conocer, son ellas mismas presuposiciones que, en cuanto determinaciones concretas, llevan consigo la exigencia de su mediación y fundamentación. Como ellas, formalmente, no tienen aquí –antes del inicio con la Cosa, contra el que protestan– nada previo a éste sino que más bien, en virtud de su contenido más concreto, están necesitadas de deducción, no hay que tomarlas más que como vanas pretensiones, de suerte que más bien habría que apreciarlas como algo distinto [de lo que ellas dicen ser]. Ellas tienen un contenido no verdadero, en cuanto que convierten lo consabido, que es finito y no verdadero, en cosa indiscutible y absoluta, a saber: un conocer limitado, determinado como forma e instrumento frente a su contenido; este conocer no verdadero es también él mismo la forma, el fundamentar regresivo.– También el método de la verdad sabe del inicio como de un algo imperfecto, porque es inicio; pero, al mismo tiempo, [concibe] este imper-

278 *für ihn.*

fecto en general como algo necesario, porque la verdad no es sino el venir-a-sí-mismo por medio de la negatividad de la inmediatez. La impaciencia que, saltando por encima de lo determinado, | llámese inicio, Objeto, lo finito, [252] o de cualquier otra forma que sea tomado, no quiere sino estar fuera de ello y encontrarse inmediatamente dentro del absoluto, no tiene, como conocimiento, nada ante sí no que sea lo negativo vacío, lo infinito abstracto, o sea un absoluto mentado: mentado por no estar puesto, por no estar comprendido; comprender se deja el absoluto solamente por la mediación del conocer, en base a la cual es lo universal e inmediato un momento, mientras que la verdad misma sólo está dentro del decurso expandido y dentro del final.– Al estado subjetivo de necesidad, propio de la ignorancia y de la impaciencia suscitada por ésta, bien cabe ofrecerle de antemano un panorama del todo, mediante una división en favor de la reflexión que, a partir de lo universal, según el modo del conocer finito, apunte a lo particular como una cosa presente y como algo que cabe esperar de la ciencia. Sin embargo, esto no tiene otra garantía que la de ser una imagen de la representación, porque la transición de veras de lo universal a lo particular y al todo determinado en y para sí, en donde aquel universal primero vuelve a ser otra vez, según su determinación de veras, él mismo momento, es ajena a aquella manera, propia de la división, siendo únicamente la mediación de la ciencia misma.

En virtud de la ya mostrada naturaleza del método, la ciencia se expone como un círculo anudado dentro de sí, dentro de cuyo inicio el fundamento simple, la mediación, torna a anudar el final; a la vez es este círculo un círculo de círculos, porque cada miembro singular, en cuanto animado por el método, es la reflexión dentro-de-sí que, en cuanto que regresa al inicio, es al mismo tiempo el inicio de un nuevo miembro. Fracciones de esta cadena son las ciencias singulares, cada una de las cuales tiene un antes y un después: o dicho más exactamente, tiene solamente el antes, y es dentro de su propia conclusión como muestra su después.

Así, también la lógica ha regresado pues, dentro de la idea absoluta, a esta simple unidad que es su inicio; la pura inmediatez del ser, dentro de la cual aparece por de pronto toda determinación como extinguida, o como desechada por la abstracción, es la idea que por la mediación –a saber, la asunción de la mediación– ha venido a su correspondiente unidad consigo. El método es el concepto puro, que sólo se comporta-y-relaciona consigo; es, por consiguiente, la simple referencia a sí, la cual es ser. Pero éste es ahora, también, ser colmado, el concepto que se concibe a sí, el ser como la totalidad concreta, y en igual medida absolutamente intensiva.– De esta idea queda sólo por mencionar todavía, como conclusión, que es dentro de

ella donde por vez primera ha comprendido la ciencia lógica su propio concepto. Por lo que hace al ser, es decir al inicio del contenido de aquélla, el concepto de la misma aparece como un saber exterior al contenido, dentro de una reflexión subjetiva. Pero es dentro de la idea del conocer absoluto donde ha venido a ser el concepto el contenido propio de la ciencia. Ella misma es el concepto puro, que se tiene a sí por objeto, y que, al recorrer en cuanto tal la totalidad de sus determinaciones, se configura[279] hasta hacerse el
[253] todo de su | realidad: el sistema de la ciencia, y concluye de este modo comprendiendo este concebir de sí mismo, asumiendo así su posición como[280] contenido y objeto, y conociendo el concepto de la ciencia.— En segundo lugar, esta idea es aún lógica, está encerrada dentro del pensamiento puro; es la ciencia sólo del concepto divino. Es verdad que la cumplimentación sistemática es ella misma una realización[281], pero mantenida dentro de la misma esfera. Y como la idea pura del conocer está, en esa medida, encerrada dentro de la subjetividad, ella es impulso a asumir ésta, y la verdad pura viene a ser, en cuanto resultado último, también inicio de otra esfera y ciencia. Aquí no es preciso sino hacer aún una alusión a esta transición.

En cuanto que la idea se pone, en efecto, como unidad absoluta del concepto puro y de la realidad de éste, recogiéndose con ello dentro de la inmediatez del ser, es entonces dentro de esta forma, como totalidad: naturaleza.— Esta determinación no es empero un ser devenido[282] ni transición, tal como, según lo anterior, el concepto subjetivo, dentro de su totalidad, viene a ser objetividad, así como también el fin subjetivo viene a ser vida. La idea pura, dentro de la cual se ha elevado a concepto la determinidad o realidad del concepto mismo, es más bien liberación absoluta, para la cual no hay ya ninguna determinación inmediata más que no esté, precisamente en el mismo sentido, puesta, ni sea el concepto; dentro de esta libertad no tiene lugar, por consiguiente, ninguna transición; el ser simple, hacia el cual se determina-y-destina[283] la idea, permanece perfectamente transparente para ésta, y es el concepto que, dentro de su deter-

279 *sich ausbildet* (se trata, también, de una verdadera *e-ducación*, como cuando se habla de una persona «cultivada», *ausgebildet*).

280 *Stellung als* (no sólo *situación* —objetiva—, sino también *actitud* —subjetiva—).

281 *Realisation* (no pues *Verwirklichung*: «efectiva realización», sino sólo acción de alcanzar *validez objetiva*; como no podía ser menos, la *Lógica* sigue siendo eso: *sólo* lógica, y la Idea no deja de ser un *abstractum*).

282 *Gewordenseyn* (algo «que ha llegado a ser»).

283 *bestimmt*.

minación-y-destino, permanece cabe sí mismo. Por consiguiente, el transitar tiene que ser captado aquí, más bien, de este modo: que la idea se expide libremente a sí misma, absolutamente segura de ella y reposando dentro de sí. Por mor de esta libertad, la forma de su determinidad es, en igual medida, sencillamente libre: la exterioridad del espacio y del tiempo, que es absolutamente para sí misma sin subjetividad.– En la medida en que ésta se da solamente según la inmediatez abstracta del ser, y en que viene captada por la conciencia, ella se da como mera objetividad y vida exterior; pero, dentro de la idea, sigue siendo ella en y para sí la totalidad del concepto, y la ciencia en la que se da la relación del conocer divino para con la naturaleza. Esta siguiente resolución[284] de la idea pura: determinarse y destinarse como idea exterior, no hace empero con esto otra cosa que ponerse la mediación a partir de la cual se remonta el concepto como libre existencia ida a sí desde la exterioridad, llevando a cabo por sí mismo su liberación dentro de la ciencia del espíritu y encontrando el concepto supremo de sí mismo dentro de la ciencia lógica, en cuanto concepto puro que se concibe a sí.

284 *Dieser nächste Entschluss* (entiéndase *subjetivamente*: como libre resolución –¿quién o qué podría obligar a la idea a destinarse como naturaleza, salvo su propia conclusividad?– y *objetivamente*: *Entschluss* es un: «salir de –*Ent*– la propia clausura silogística –*Schluss*–»).

SUPLEMENTOS

EL CONOCER SE TIENE...

El conocer se tiene esencialmente a sí mismo por objeto, o sea que el objeto es para él el conocer mismo. La determinación o realización de sí mismo es por consiguiente la determinación progresiva de su objeto, dado que éste es el hacer y el estar del conocer; pero él, en cuanto diferente de su objeto, es la simple unidad esencial o, justamente, el momento abstracto de esta igualdad de sí mismo consigo.

El objeto del mismo es, de modo inmediato, la expresión que él tiene dentro de la definición y de la división. Ambos puntos no coinciden, sino que son dos momentos diferentes: la determinación, que dentro de la definición está envuelta dentro de lo universal, y ella misma, en la medida en que se diferencia del otro. Este objeto inmediato no tiene en él mismo la unidad individual, ya sea como contingencia externa del estar o como el puro moverse-a-sí-mismo. La determinación progresiva del conocer es la acción de llevar a completud este momento, acción por medio de la cual viene a ser el objeto *para* el conocer lo que él viene a ser en sí mismo, a saber él mismo, o sea lo que él es *en sí*. El objeto del conocer como solamente *en sí* es el arriba indicado. Que él esté dentro del elemento del conocer o que pertenezca al mismo y no sea sino él mismo es cosa que se echa de ver en su disposición como definición, según la cual él es el ser-o-esencia[285] universal, el género, puesto al mismo tiempo en[286] inseparable unidad con la determinidad específica.

En esta unidad inseparable, en la medida en que ella, en cuanto tal es, es objeto, éste es individualidad; y es verdad que, por este momento, el conocer es de por sí y por añadidura objeto completo, | pero sólo de inmediato, no como [258] movimiento mediador, que es lo primero que constituye el momento, a saber que el conocer sepa del objeto como de sí mismo. Hay que exponer esta actividad o movimiento.

Al haber descendido el conocer, partiendo del género y a través de la especie, a la individualidad, ésta es entonces la cosa subsistente de suyo, libre

285 *Wesen* (es el *esse essentiae*, el ser esencial de Enrique de Gante y, en general, de las filosofías esencialistas).

286 *in* (dativo, sin movimiento).

de aquel conocer, mientras que ahora el conocer es impulso, excitada actividad contra la cosa; pues el conocer es, en su concepto, el hecho de encontrarse realizado a sí mismo dentro de su objeto; él mismo es individualidad, en la cual está puesta la contradicción de ser, al mismo tiempo, universalidad o estar. Ella[287] es la individualidad en la medida en que esta contradicción está puesta, o sea en la medida en que ésta es principio de actividad, mientras que el objeto es la individualidad en la medida en que ésta es objeto, es decir en la medida en que ella, quedamente sumida dentro de sí, se expone como singularidad y como indiferencia de muchas propiedades singulares.

La actividad sobre este objeto parece ser en general sólo la producción del mismo como definición; pero en cuanto que ésta es solamente la simple unidad inmediata de la universalidad y de la determinación libre, el objeto viene a darse entonces –por la actividad del conocer– de otra manera, en la medida en que esta actividad en él mismo lo expone en sus determinaciones necesarias.

Lo primero de esta actividad es el acto de asumir el objeto sus determinaciones, en las cuales está él puesto como individualidad libre, de tal suerte que aquéllas son indiferentes unas respecto de otras y, con ello, contradicen la unidad del conocer; es esta unidad la que le falta al objeto. Este hacer negativo, o sea esta abstracción, es positivo, en la medida en que es un ponerse-a-sí-mismo por parte del conocer, o sea un venir a hacerse él mismo objeto; por lo pronto, en general, objeto que ya no es empero la universalidad de la definición sino la determinidad, sólo que individual, aunque no sea sin embargo una singularidad contingente, sino una individualidad universal.

Pero, determinada ulteriormente, esta individualidad es un hacer, una actividad objetual, que es lo que es en ella misma: el proceso en general, en su desarrollo, que ha tenido lugar con anterioridad. Este proceso es el término medio en el cual el conocer se eleva de la individualidad contingentemente esente[288] a la universalidad.

287 *Sie* (se trata seguramente de una redundancia: «La individualidad es la individualidad»).
288 *zufällig seyenden* (o sea, existente de una manera causal, accidental).

| CON RESPECTO AL MECANISMO, QUIMISMO, ORGANISMO Y CONOCER [259]

Tiene estar

[...] tiene estar. El [mecanismo] no es impulso, sino l e y.

I. Mecanismo libre

La ley es para sí la universalidad libre, incorpórea, que constituye la esencia plena y completa de una cosa; de modo que la cosa es el estar de la ley, y este estar es al mismo tiempo referencia a otra cosa libre, que es igualmente la ley, se comporta-y-relaciona con la primera y, dentro de esta relación, es para sí.

Cada una es el silogismo entero: universalidad, particularidad y singularidad.

La universalidad de cada una es justamente ser este todo, y esta universalidad es su término medio, en cuanto igualdad de esencia de las mismas.

La particularidad de cada una es su determinidad, la contraposición, una contraposición de la cual sólo un momento cae en cada, de modo que la una se comporta-y-relaciona como singularidad, mientras que la otra lo hace como universalidad respecto a la otra; aquélla, como la singularidad dentro de la relación, o como actividad; ésta, como universalidad dentro de la relación, o como pasividad. Por medio de ello se conecta el estar de las dos, en respecto mutuo por la oposición que, en cuanto tal, no está una de ellas, sino que lo está íntegramente sólo en las dos.

Pero la particularidad regresada a sí, la singularidad, es el ser para sí de cada una de ellas, aquello por lo cual ella tiene el momento de ser una cosa propia frente a la otra.

| La universalidad es la inmediata igualdad de la esencia de ambas cosas; [260]
en cuanto singularidad, ambas son, justamente de este modo, iguales entre sí, pero la igualdad es la igualdad de las dos, consistente en que cada una es perfectamente diversa una de otra. Lo que establece la mediación, lo que contiene la igualdad y desigualdad de ambas, o sea aquello por cuyo medio es la desigualdad misma de ellas su respectividad mutua, es el término medio, la particularidad, por la cual la una se vuelve a la otra. Esta particularidad es la igualdad y desigualdad de cada una consigo misma: la igualdad de cada una consigo misma, es decir que la misma concatena silogísticamente la esencia o la universalidad de cada una con la singularidad de ésta; la desigualdad de cada una consigo misma, es decir que cada una está respectada a otra por medio de la desigualdad misma; por ella está, cada una, mediada consigo mismo y con otro.

Esta relación de ambas cosas, en la medida en que su respectividad es la unidad universal de su esencia, es la tendencia de las mismas. Al pronto, tal como salen aquí inmediatamente a escena, están determinadas una frente a otra en su estar; su determinidad, por la cual estarían negativamente respectadas una a otra, está envuelta en la universalidad, y cada una tiene un estar que, frente a la otra, permanece libre. La respectividad no está en su estar [, o sea en la existencia de las cosas,] sino sólo en su esencia; su estar una frente a otra es la singularidad; la singularidad misma es, en efecto, esa indeterminada forma universal de la determinidad, en la que —como se ha dicho— se comportan-y-relacionan al pronto aquéllas, una frente a otra; su mutua relación universal no se ha particularizado todavía. Pero ellas están en esta contradicción de que su esencia, su ser en sí, es una y la misma cosa, y que, sin embargo, son dos seres-para sí libres, separados. Esta contradicción es la negatividad de la relación de ambas; pero esta negatividad no es una supresión[289], en la medida en que la unidad de la esencia de ambas, y el ser-para-sí singular de las mismas, están en equilibrio [o tienen el mismo peso]; o sea, no es la determinidad —más débil que la universalidad— aquello por lo que ellas se respectan una a otra. Esta tendencia no alcanza su término[290] porque están determinadas en general por
[261] ellas según la oposición universal: | el uno[291], que sería lo activo, lo que tiende, y el otro, aquello hacia lo cual se tiende, son indiferentes y libres el uno del otro. Esta tendencia pasa empero a una relación más determinada.

La contradicción de la tendencia no es sino la negatividad, que es la naturaleza de la singularidad. En la relación de las singularidades indiferentes que acaba de ser considerada, la unidad de esencia y la singularidad libre debieran estar equilibradas; pero, de hecho, es la singularidad libre la que tiene preponderancia, o sea ella es la determinidad del estar. O considerado por el otro respecto: la universalidad, en cuanto estar, es el elemento, la determinidad-de-relación en la que ambas están la una respecto a la otra; no la singularidad: ésta sería la relación negativa de las mismas. Lo que está de hecho presente es por tanto una desigualdad, no un equilibrio.

La unidad de esencia [propia] de ambas es la negatividad, que no está puesta como estar pero que precisamente en la misma medida tiene que

289 *ein Aufheben.*
290 *Ende.*
291 De pronto, como en otras ocasiones, Hegel pasa del femenino al neutro. Parece tratarse de los dos seres-para-sí (término gramaticalmente neutro), representando el uno la singularidad libre (un ente o *Daseyn*, que tiende a ponerse en su esencia, en aquello que ella debe ser) y el otro la unidad de esencia (aquello hacia lo que se tiende). Por lo demás, «tendencia» vierte aquí: *Streben*, esfuerzo o denuedo por conseguir algo.

estarlo, pues lo universal, el elemento de las determinaciones actuales, no consiste sólo en que cada una sea tanto esencia como también precisamente en la misma medida estar, sino en que el estar, en cuanto ser para otro, es por vez primera estar como referencia de la cosa, dentro de una determinidad, a otra. Pero dado que la negatividad, o sea la singularidad en cuanto respectividad mutua de ambas, tiene esencialmente estar, mientras que, al mismo tiempo, las dos cosas están todavía puestas indiferentemente una frente a otra –pues esta determinación suya de ser un estar [un ente] indiferente no está aún asumida–, la negatividad acaece entonces fuera de ellas, o sea que esta negatividad, al estar puesta como estar, es ella misma algo libre, indiferente. En la tendencia no está el elemento mediador; el acto de poner el término medio libre de estas dos cosas –ellas mismas libres– es el complemento del silogismo, que en cuanto tendencia es, dentro de su estar [o existencia], solamente un juicio.

Este silogismo es el mecanismo propiamente dicho. Las dos cosas que están en respectividad son, según el momento de universalidad de su esencia, una y la misma; pero, en cuanto estar, esta unidad es el espacio libre, o sea la indiferencia de las mismas una respecto a otra. Ellas no tienen en ellas mismas, una respecto a otra, ninguna diferencia determinada, sino que son indiferentes a este su estar referidas a otra, es decir que la diferencia entre ellas es solamente de magnitud. Su negatividad, su devenir, es algo distinto de ellas; es el término medio, igualmente libre: una coerción externa que las | impulsa, o [262]
una esencia interna que, ciertamente, es el movimiento de las mismas, pero que lo es de tal suerte el hecho de que sean estas cosas las movidas por ella es algo contingente; de igual manera, la esencia es para ellas un devenir indiferente, externo. Es la manera indiferente de su estar lo que constituye la esencia de su estar; su ser para sí no es aquello que se afirma como tal en el estar. En cuanto que la determinación del estar de estas cosas es la indiferencia y la magnitud, ellas son entonces todos que constan de partes; las partes son el ser para sí, a las que les da igual que el todo esté ahí. El todo, en cuanto tal, no es indiferente a su propio estar, como si en caso de supresión[292] de este su estar siguiera él estando ahí y teniendo consistencia; sino que la supresión del estar es la supresión de este todo, o sea la supresión de su estar indiferente, supresión que no afecta sin embargo a sus partes. Él sigue siendo esta cosa determinada en y para sí, en cuanto que sus partes permanecen, pero es su figura, su ser contingente –en cuanto todo– lo que se suprime; el término medio es la negatividad o el devenir, y la determinidad, en la cual están los extremos –como en algo común– enfrentados al término medio, es esta indiferencia de su estar.

292 *Aufheben*.

En este primer silogismo, el término medio es la negatividad, que no asume todavia ambos extremos en el estar, pero sí en el concepto. Estos extremos no tienen uno frente a otro ninguna oposición o determinidad por sí mismos; la diferencia les da igual; están en la diferencia de magnitud uno frente a otro, lo cual implica justamente que también en magnitud puedan ser iguales. Por consiguiente, es plenamente indeterminado cuál de ellos sea el extremo de la singularidad y cuál el de la universalidad.

El movimiento de este silogismo es que, de hecho, aquello que fue puesto como término medio es la singularidad y, con ello, uno de los extremos del silogismo. Uno de los extremos anteriores viene a hacerse término medio, y es la singularidad como tal lo que él pone, pues ella es aquello que aporta a este estar indiferente, carente de determinación, una determinación. Ella asume la libertad del estar de ese extremo, y hace de él por lo pronto algo pasivo; en referencia a la singularidad, la indiferencia de su estar es por lo pronto pasivi-
[263] dad. Pero pasivo lo es él sólo dentro de la | oposición de esta respectividad a la singularidad. Según la unidad con él, empero, él es lo activo; él es lo particular, gracias a la determinación puesta en él por la singularidad, y se comporta-y-relaciona con el otro extremo como con un universal. La universalidad de éste es la universalidad del estar indiferente, la pasividad; y al estar el término medio actual en comunidad con el extremo universal-pasivo, está en oposición a[l mismo][293]

[ni][294] determinidad de la cosa, [sin ser] en general ninguna propiedad de la cosa, ni ha venido a ser puesta en esta relación; por tanto, tampoco es la que se asume en el venir-a-ser-uno. Únicamente padece la consistencia indiferente, la suelta relación de las partes unas con otras, el ser de las mismas, como un todo exterior (mecánico), ya se trate de una disolución de este todo, de un despedazamiento o de una alteración de su figura o, incluso, de la indiferente relación de estas cosas unas con otras.

Por el contacto, la oposición de actividad y pasividad, que estaba puesta por la singularidad —ajena a estas cosas— viene a ser asumida; dentro de ella, de

293 Laguna en el manuscrito. La palabra siguiente —tachada luego— es *dasselbe*. Así, cabe leer: «en oposición al mismo».

294 Según el aparato crítico de la ed. acad., *noch* está escrito en el manuscrito (= Ms.) encima de la línea, con un signo de intercalación.

la singularidad, la oposición se transforma en otra puesta por la propia diferencia de las cosas mismas; son las cosas mismas las que hacen la distribución de la fuerza puesta en ellas. Tal es el último movimiento, que, como fin cumplido, tiene que mostrar en él mismo que al menos en parte lo puesto estaba presupuesto.

Es la libertad de las cosas la que hace que la determinación que pone en ellas la actividad no sea suya propia; la determinación que les es propia es ella misma indiferente. Es el contacto, la unidad negativa, lo que ahora ha venido a serles propia. Y es la supresión de su estar indiferente, de su contacto, la transición a la obtención de su ser para sí. En cuanto cosas libres, ellas son para sí y suprimen la supresión de su libertad; la unidad negativa, antes ajena, y que ahora ha venido a serles propia, es la singularidad para sí esente de cada una de ellas. La determinación de esta singularidad, o sea su ser para otro, es desde ahora su propia magnitud, y la fuerza que actúa tras el contacto consta del movimiento precedente, ajeno a ellas y que les ha sido impartido por el contacto, y de la mutua determinación, que a ellas mismas les es propia. | Pero la [264] fuerza impartida, o la determinación de este estar, es la singularidad de cada una de estas dos cosas. En cuanto masas, ambas son igual elemento, y es en esta igualdad donde reside la comunicabilidad del movimiento. Pero aparte de ser masas, aparte de esta característica común, ellas son cosas para sí; esta singularidad no deja a la comunicación llegar al hecho de venir-a-hacerse-uno, sino que ella es la elasticidad, que repele de sí esa característica común y mantiene a cada cosa en su ser para sí. El movimiento, poco antes libre y externo, les es ahora propio, abajado como está a la propia libertad de las cosas, o sea que ya no [es][295] lo determinante de ambas, su término medio. El silogismo ha tomado otra figura.

Lo universal es, ahora, el término medio, lo universal como unidad de todos los momentos de los lados. Este término medio es la característica que las masas tienen en común, o sea la característica propia de la abstracta interioridad universal de aquéllas; ella es, de igual manera, la propia singularidad negativa o el propio ser para sí de estas dos cosas, así como la diferencia propia entre ellas, su magnitud determinada. El punto simple de la unidad negativa que se respecta a sí misma y se mueve a sí misma es únicamente el momento, externo. Originariamente, al inicio de esta serie de silogismos, caían por separado las cosas y el automovimiento; también éste termina justamente así. El movimiento propio, puesto por las cosas mismas, no era sino una retroacción

295 Adición de la ed. acad.

contra ese movimiento ajeno, una afirmación de su libertad y subsistencia de suyo contra él.

Pero este movimiento mecánico no tiene por resultado la restauración de la relación primera, en la cual se iniciaba el movimiento. Lo que se ha asumido es, en general, el estar libre, indiferente, la inercia de las cosas en cuanto la determinidad en la que éstas estaban.

Esta indiferencia del estar no es, sin embargo, la subsistencia de suyo de la cosa; la determinidad esencial de la misma, y la negatividad pura, o sea el ser-para-sí subsistente de suyo, no han llegado a la respectividad de la relación, ni menos han sido suprimidas; lo que ha entrado dentro del proceso es más bien solamente este plano abstracto de la indiferencia vacía, del ser como todo en cuanto plano.

[265] | La indiferencia del estar ha entrado en el proceso; por ello precisamente ha sido asumida; la indiferencia, puesta en relación, cesa así de ser indiferencia. El resultado del proceso mecánico es la subsistencia-de-suyo de la cosa que se mantiene en ésta, pero que se ha puesto al mismo tiempo, en general, como determinidad frente a otra cosa. La cosa no es ya solamente [un] todo, una unidad indiferente respecto a sus partes, sino que se da como elasticidad que se mantiene y conserva, y que se expone como unidad negativa vertida en su comunidad. O bien, en la medida en que, justamente de igual modo, esta unidad indiferente —el todo— viene a ser desmembrada, justamente con ello ha cesado entonces de ser tal todo. La determinidad indiferente, la magnitud, se ha [mostrado][296] como cualitativa, como algo que se suma, que no es una diferencia separada en las partes indiferentes, sino que se concentra, y se comporta-y-relaciona como determinidad simple. El resultado, o la verdad del proceso mecánico es, por consiguiente, el todo subsistente de suyo, que ya no tiene un estar indiferente, sino que su estar es, al mismo tiempo, su determinidad.

Proceso químico

La cosa entra en el proceso químico con su determinidad esencial o su esencia universal, por la cual es ella lo que ella es, siendo al mismo tiempo particularidad simple y, dentro de su ser-en-sí esencial, ser para otro. Por este ser para otro son puestas de inmediato dos cosas semejantes, y además con determina-

296 Adición de la ed. acad.

ciones respectivas contrapuestas, de modo que sus contraposiciones lo están la una respecto de la otra. Por lo demás, al ser silogismos íntegros, son cosas subsistentes de suyo; la unidad de ambas, como ser-asumido de ellas mismas, no tiene aún ningún estar. Pero ella es su esencia, y tiene por ello –precisamente en la misma medida– estar, como lo tienen los extremos inesenciales; sólo que es un estar todavía separado de ellos. Ella, la unidad, es el elemento, la posibilidad de su contraposición, pero el elemento –en el que la oposición no existe aún, sino que está [como] apagada– es una unidad indiferenciada de los extremos.

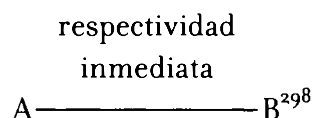
| Estas tres cosas constituyen los primeros momentos inmediatos del [266]
silogismo; hay que tomar aún en consideración la oposición de los extremos. Éstos se comportan-y-relacionan uno respecto a otro como singular y universal, en general; de por sí no tienen significación alguna, sino únicamente en la respectividad. El uno puede ser considerado en mayor grado como pasivo; el otro, en mayor grado como activo; pero, en cuanto determinidad, cada uno tiene de hecho tanto la actividad de oposición respecto al otro como la pasividad de ésta. Dentro del proceso mecánico, los extremos eran diversos en razón de la diferencia indiferente y, en esta medida, lo eran en ellos mismos; o bien, dado que esta diferencia lo es de magnitud, podían serlo, pues es justamente igual de indiferente el que ellos tengan igual magnitud. Pero en la medida en que, dentro del proceso químico, los extremos son diversos de por sí, es decir que la diferencia que ellos tienen dentro de la relación debe serlo también fuera de esta oposición suya –y tiene que serlo, ya que ellos salen por de pronto a escena como cosas indiferentes–, aparecen entonces como propiedades libres, indiferentes, con figura de predicados sensibles.

Pero, combinados hasta llegar a unidad gracias al término medio, cesa esta forma de propiedades libres, y el silogismo propiamente puesto es el acto de asumir esa consistencia propia de las mismas. Las cosas que constituyen los extremos se comportan-y-relacionan allí como determinidades enfrentadas.

Dentro del proceso químico, esta primera conjunción libre es solamente aquel movimiento que no pertenece a las cosas mismas, sino que es exterior. No pertenece a las cosas mismas en la medida en que éstas no tienen ya ciertamente la libre indiferencia propia del movimiento mecánico; pero, en la medida en que cada una de las determinidades que constituyen la esencia del estar de las cosas pertenece solamente a una de ellas, esas determinidades no son aún las cosas mismas, puestas en ellas mismas como unidades de las dos determinidades esentes. Es verdad que, en cuanto silogismos íntegros, ellas mismas son unidades de las determinaciones contrapuestas, de lo singular y lo universal, pero éstas | no tienen todavía dentro de ellas ningún estar en cuanto [267]

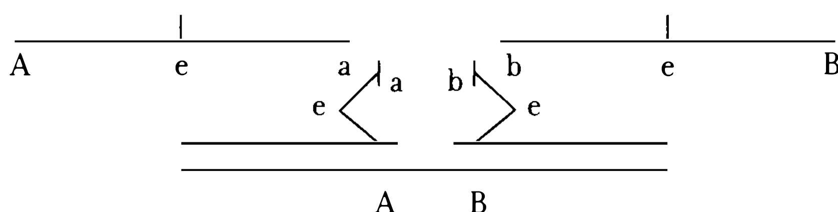
tal; están ahí todavía de una manera unilateral, conforme al estar; no son de verdad todos de existencia.

La posición de cosas libres, el estar [la existencia] de las cuales constituye su determinidad esencial, se da dentro del elemento común, sólo que no pertenece a las mismas. Este elemento, que es la esencia simple de ellas, las pone en mediación unas con otras; él es un tercero, en función del cual entran ellas en la combinación. Sólo que, en cuanto que este término medio es precisamente en la misma medida la esencia simple de estas cosas, su unidad carente de diferencia, confluyen ellas entonces igual de inmediatamente en el interior de[297] aquella esencia, están inmediatamente en contacto no mediado. En esta unidad, que es su respectividad inmediata y su mediación, tienen ahora su movimiento y determinación en ellas mismas.



Es[299] la oposición de su propia determinidad la que pone el movimiento, y a cuya respectividad negativa le faltaba solamente la inmediatez del contacto existente.

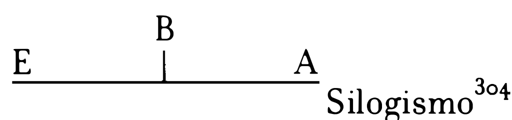
Las cosas de los extremos, al comportarse-y relacionarse una con otra —según la determinidad— como estando ahí, son al pronto, cada una frente a la otra, el silogismo simple: la esencia universal es el extremo de la interioridad, y la singularidad el término medio que concatena silogísticamente aquella esencia universal con la determinidad que está ahí, vuelta hacia fuera, y que es donde entran en contacto las dos cosas[300].



297 *in* (acus. con movimiento).
298 Escrito en el margen de la pág. del Ms.
299 Punto y seguido en el Ms.
300 Al margen, un poco por encima del renglón. A y B representan la respectiva esencia universal; a y b, la determinidad extrínseca; e, la singularidad.

Si[301] se representara este comportamiento-y-relación como líneas, las esencias universales de ambas cosas caerían una fuera de otra de la manera más extrema; pero ellas son de inmediato una sola cosa, y en contacto no mediado. La singularidad es el ser para sí que se presenta por separado, el cual, al haber confluido las esencias, determina al mismo tiempo el puro carácter metálico[302] de éstas –por decirlo así–, o sea su carácter elemental; | y cada una [268] de las dos determinidades esenciales –que estaban sin sustancia propia, separada– obtiene sin embargo en aquella esencia universal una sustancialidad propia. El contacto es el hecho de estar las esencias una-dentro-de-otra; un estar que tiene, es verdad, él mismo existencia: es el hecho de no-estar-separadas las esencias; mas un hecho, también, [que atañe] solamente a las esencias; la cosa misma en cuanto tal tiene, por la singularidad, una parte particular de aquella esencia común; la esencia que está ahí está sencillamente individualizada, no desunida de su determinidad; esta última constituye la existencia de la esencia.

La unidad inmediata de la esencia, unidad que está puesta dentro del contacto, no es su unidad existente[303]. Esta unidad es aquello que venía por de pronto a darse como el término medio de las cosas, existente de modo particular. Pero esta unidad existente ahí es la unidad susceptible de disolución, perecedera; pues es ella la que debe exponer como existente la diferencia –en cuanto tal– de determinidad de las dos cosas. La unidad existente es la posibilidad de la existencia de la diferencia. En este elemento ponen las cosas su determinidad existente.



Los[305] silogismos que vienen a darse allí son: α) que por su determinidad, cada cosa se media con la otra, dándose por este medio la universalidad de la existencia, el ser para otras; β) que cada una, al no estar determinada más que por la otra, es mediante ésta como adquiere existencia. De esta manera, cada una es el término medio de la otra; en cuanto que la esencia interna es uno de

301 Punto y seguido en el Ms.
302 *Metallität*.
303 *daseyende*. En todo este contexto, el término «existente» y afines se refieren al *Daseyn*, ya que no hay posibilidad de confusión con *Existenz*.
304 Al margen. En este silogismo se pasa, pues, de la singularidad a la universalidad por medio de la particularidad.
305 Punto y seguido en el Ms.

los extremos, el del ser para sí, la singularidad es entonces, como unidad negativa de las determinidades de ambas cosas, el término medio motor, viviente, que es el que concatena silogísticamente la universalidad existente con cada una de las esencias que son para sí.

Una vez que está puesto el contacto inmediato de las cosas y, con ello, el fluir-una-dentro-de-otra de su esencia –y que viene al mismo tiempo a mantenerlas unas fuera de otras en virtud de la determinidad peculiar de cada una,
[269] determinidad aunada inseparablemente con la esencia–, | está puesta entonces, primero como existente, la unidad de esencia, aunque no todavía la diferencia activa. Pero en el contacto están, al mismo tiempo, respectadas unas a otras las determinaciones contrapuestas, la unidad negativa, que está contrapuesta a la unidad inmediata de la esencia, y que se comporta-y-relaciona frente a ésta como unidad activa frente a la pasiva.

Con ello está puesta la unidad de la esencia como un término-medio pasivo; pero, en cuanto este término-medio pasivo, esa unidad es una cosa distinta existente; pues aquella unidad primera es unidad de la esencia y es inseparable, en cuanto ente esente, de la determinidad; la unidad, en el contacto, sigue siendo una unidad interior. Este término-medio pasivo, que es la posibilidad de la oposición, tiene frente así al término medio en cuanto como unidad negativa, en cuanto actividad. Es esta actividad la que hay que considerar con más detalle.

El contacto es el inicio del proceso, es decir: es en él donde está puesto el silogismo de la esencia. El silogismo de la esencia es: α) que la esencia está puesta como fluyendo inmediatamente una-dentro-de-otra; β) que ambas cosas por separado, en su unidad de esencia y determinidad –o sea, en cuanto esencia particularizada– están cada una concatenadas silogísticamente en general por su determinidad con la universalidad, con la existencia. β[306] Esta existencia tiene el silogismo más determinado, dado que cada una mantiene al mismo tiempo en aquélla, en la existencia, su determinidad: cada una, en cuanto esencia, se refiere en general a su determinidad por medio de su singularidad. Es en este silogismo donde se inicia la actividad: las determinidades se vuelven manifiestas, sin estar ya por así decir dentro de la universalidad, la cual está ahora como esencia interna, encubierta, retraída. Pero, γ) estos dos silogismos de las dos cosas singulares son, por medio de la inmediatez de la unidad de la esencia de ambas, y por medio de su unidad negativa, un solo silogismo; lo universal es el término medio; las dos cosas, en cuanto tales, no son

306 *sic*. El signo parece innecesario.

ya los extremos. La unidad negativa, la respectividad inmediata de las determinidades en cuanto tales, es el punto viviente del movimiento; éste punto es la asunción de ambas determinidades, pero asumir la una es poner la otra; y [este][307] acto de asumir la otra, es decir, la asumente, | es con ello un acto de [270] autoconservación, mediado empero por el venir asumido el uno[308] y por el hacer del otro. El hacer propio es una asunción del otro, pero cada uno, como determinidad, no es sino la referencia al otro; el hacer propio es pues, del mismo modo, una asunción tanto de sí mismo como del otro; y asumir al otro quiere decir venir a ser sí mismo. Por tanto, la significación negativa y la positiva coinciden aquí enteramente, del mismo modo que el hacer propio y el hacer del otro son igualmente uno y lo mismo.

Este conservarse-a-sí-mismo por medio del asumir es, considerado más de cerca en su estar ahí[309], α) la asunción de la forma de estar ahí por parte de cada determinidad; en la cosa, ella estaba de inmediato aunada con la esencia, era la pura forma de la misma, sin materia, indiferente a la exterioridad; esta forma propia de estar desaparece de inmediato dentro de la actividad; es ahora negativa, lo mismo como activa que como pasiva. β) Esta forma de estar viene a cambiar de posición respecto a la determinidad que está ahí. La forma pasiva, dentro de la cual está la determinidad, pertenece al término-medio pasivo; no tiene diferenciación dentro de éste y viene a ser llamada ahora a estar ahí, a ser puesta como diferencia que está ahí, propiamente de por sí. La diferencia que está ahí de por sí es, sin embargo, la materia evanescente; su estar es solamente este movimiento del perecer. γ) Pero este perecer de su libre estar es al mismo tiempo la posición de éste como asumido. Viene a hacerse un predicado de la cosa, que pierde el estar de la determinidad en cuanto mera forma, de modo que no se limita ya a poner el estar de la misma como libre, sino que lo pone como suyo propio. La desaparición del libre estar de la diferencia —que brota del término medio descompuesto— es su devenir como predicado de la cosa, que anteriormente tenía en sí la diferencia, o sea que la tenía como diferencia esencial, mientras que ahora la tiene como existente. La cosa, unidad simple de la esencia universal y de su diferencia esencial, atravesada por la unidad negativa, que compendia en sí ambas diferencias, y que descompuso su unidad pasiva, su unidad no existente, es desde ahora la

307 Adición de la ed. acad. (en el Ms. se lee, tachado: «este asumir, el poner la una como acto de asumir la otra, es»).

308 Como en otras ocasiones, Hegel pasa a utilizar el neutro. Al fin, las determinidades (en alemán y en español, fem.) son extremos (neutro, en alemán).

309 Vuelvo al uso habitual de *Daseyn* como «estar» o «estar ahí».

unidad de su diferencia esencial en cuanto esencial y de esta diferencia en cuanto existente. El producto del proceso expone como existente[310] aquello que
[271] en el | silogismo primero, el del contacto, era inmediatamente en sí. La actividad es la mediación de los diversos, que antes, en su estar ahí, lo estaban sólo de manera unilateral; ella es el acto de poner el ente en sí como ente que está ahí. El proceso, el movimiento que se pone a sí mismo, cesa, por obra de la diferencia contingente de las magnitudes de ambas cosas; esta diferencia indiferente proviene aún de la libertad de las mismas, una frente a otra, libertad con la que entran dentro del proceso, por cuya circunstancia no les conviene el inicio del movimiento; tampoco el término-medio pasivo, que viene-a-descomponerse, está puesto por obra de la unidad interna de la esencia de estas cosas mismas, sino que se añade como una condición externa.

Determinada más de cerca la existencia[311] alcanzada, [se ve] entonces que cada cosa, cuando entró dentro del proceso, era e n s í la unidad de sí misma y de su otro; pues cada una es, en cuanto determinidad, la referencia a la otra; o sea que la otra se halla dentro de su concepto. El proceso es la realización[312] de este concepto; como posibilidad del proceso, dentro de la cosa está esencialmente puesto el hecho de que ella sea ya e n s í lo que ella viene a ser como producto. La cosa ha alcanzado existencia como producto, y no sólo como ser para otro; el ser para otro, en cuanto forma, ya lo tenía como determinidad; sino que, en cuanto ser que es lo otro de sí y entera referencia del ser para otro, ahora tiene existencia en ella misma.

Organismo

Proceso vital

Lo neutral tiene ahora la determinidad, contrapuesta a la suya esencial, unilateral, como estando ahí, en él. E n s í, él mismo es ya, antes de haber alcanzado tal existencia por medio del proceso, este otro; pero lo es, también, sólo en sí. Como es solamente e n s í este otro de sí mismo y, por ende, no tiene la determinidad en él como existencia suya, el otro le es exterior, igual que también le es exterior el inicio del proceso, el momento formal del movi-
[272] miento. Pero en cuanto que lo neutral es la unidad de las | determinaciones que están ahí, la entera respectividad real de los contrapuestos está entonces en él mismo y, por consiguiente, le compete introducir el movimiento.

310 En los tres casos: *daseyend.*
311 He vertido en este contexto *Daseyn.*
312 *Realisirung* (tiene un matiz subjetivo, frente a *Realisation*).

Mas por lo pronto, lo neutral es una respectividad de aquéllos tal, que no es más que una posibilidad de esta contraposición: de los mismos, en cuanto que ella sigue estando separada dentro de la existencia, iniciando de este modo el movimiento; esta contraposición vivificante no está presente en lo neutral mismo, en cuanto tal. Es verdad que dentro del proceso han surgido dos cosas, neutrales ellas mismas; pero acaecen indiferentemente por separado, así que esta repetición del concepto de neutralidad, a saber que hay dos cosas tales, no aporta nada.– Las determinidades contrapuestas que vivificaban el proceso químico, dentro de la neutralidad están embotadas[313]; su sublimidad, es decir la respectividad negativa, activa, ha desaparecido. La oposición, tal como ahora sale a escena, adquiere una forma enteramente distinta.

Pero la oposición se manifiesta en que la oposición de las determinidades no ha desaparecido, ni dejado en absoluto de estar presente dentro de lo neutral; sólo para la existencia ha desaparecido y se ha convertido en latente, es decir que está presente como algo interno, como una posibilidad de veras inmediata; según la posibilidad vacía, ella estaría en general en otra parte: en otra cosa, en el representar o en el pensar. Pero es como oposición latente, sólo que embotada, como es la posibilidad propia de la cosa neutral.

Esta posibilidad propia es el concepto, ínsito allí; no es un pensar ajeno, sino el ser-latente el que expresa la presencia inmediata de eso que ha desaparecido del estar externo; él está presente como no estando ahí, como determinación puramente esencial; y aquello que dentro de la neutralidad es sólo una unidad inerte es, dentro de la esencia, la unidad de la diferencia esencial; es dentro de la posibilidad, es decir dentro de la esencia donde la diferencia está presente como tal; su unidad es la unidad viviente, semoviente. Por tanto, es la existencia misma la que remite de inmediato a este concepto, según las determinaciones que éste conserva; sólo que él ha de tener al mismo tiempo existencia propia, diversa de esa existencia suya que remite a él. Lo neutral, | en [273]
cuanto tal, es lo incompleto que tiene tras sí al proceso, su fuente; un proceso sin embargo que se ha conservado y que ha de hacer aquí acto de presencia[314] como concepto que está ahí, aunque dentro de una forma distinta. El mismo proceso químico no es sino una evanescente transición a la neutralidad, sin ser ésta sino una consistencia pasiva, indiferente. La determinidad y la entera oposición activa que constituye el proceso está[315] latente dentro de lo neutral, y

313 *abgestumpft* (cf. *supra* nota al pie 147).
314 *gegenwärtig sein* (en oposición al inmediato y abstracto *vorhanden sein*: «estar presente»).
315 *sic* (en singular).

éste lo está dentro del proceso sólo como evanescente. El proceso y lo neutral son extremos enfrentados cuyo término medio es su concepto universal, él mismo existente. El reposo, o la universalidad que está ahí, y que es a donde pasa el proceso dentro de lo neutral, este ocaso, es la universalidad unilateral, que a su vez no es más que una determinidad; no es el verdadero regreso del proceso a sí, sino que se limita a designar este momento que a él le falta.

Hay que determinar con más precisión su[316] término medio: lo interno de lo neutral, aquello a lo que él mismo apunta, el reposo del proceso, en el cual se conserva éste.

Este término es, por de pronto, la unidad negativa del puro movimiento evanescente y de la consistencia inerte. Sus determinidades y su oposición son esenciales, absolutas. Pero estas determinidades no son sólo evanescentes, sino que se conservan, sin perder por el reposo en que están la fuerza de su oposición y el movimiento de ésta puesto por ella, ni caer una fuera de otra como un indiferente estar ahí. Esto no es más que la esencia misma, pero la esencia en la medida en que ella tiene su propio estar, y en que la aparición fenoménica: el proceso químico, y su extinción en el producto, le está enfrentado a ella igualmente como un libre estar ahí, sin que ese término medio deje de ser la esencia de esta aparición fenoménica. Es así, pues, un libre estar ahí, independiente del estar [en general]. Sus momentos son puras abstracciones latentes, es decir que están fuera del pasivo ser-para-otro; y en cuanto que su determinidad es su ser para otro, aquéllos son momentos sólo como respectividades libres, insensibles, como esencialidades, pues les falta toda diferencia indiferente, o sea que les falta la magnitud. Es el carácter indiferente del estar y de la diferencia-de-magnitud lo que hace que el inicio y el final del proceso químico sea exterior. En cambio, la diferencia que, en cuanto tal, es para sí misma, tiene sus condiciones en ella misma.

El estar ahí que esta esencia tiene en ella misma, al ser distinto[317] al de sus
[274] extremos, al serle propio, es un ser para otro, sin ser empero ni | abstracción evanescente y unilateralmente existente ni inerte neutralidad, sino ser-para-otro que es, de inmediato, partícipe de la universalidad, semoviente dentro de sí, de modo que su movimiento hacia fuera es, de inmediato, conservación de sí mismo. Aquel comportamiento-y-relación para con otro (el momento del proceso químico) es en él mismo reposo (el momento del proceso neutral), pero un reposo que es simple esencialidad, siendo justamente por ello un

316 *ihre* (se entiende: del proceso y de lo neutral).
317 *verschiedenes* (trad. habitualmente como: «diverso»).

inmediato recomenzar del proceso. Es un estar inmaterial; un estar, un ser para otro que *puede* tener igualmente en él el momento de la indiferencia y del desaparecer; es decir, que sus extremos son su posibilidad inmediata; puede estar sometido al mecanismo y al proceso químico. Pero su estar ahí realmente efectivo, propio, está acogido en la universalidad, por la cual es penetrado, sin recaer ni en el uno [—el mecanismo—] ni en el otro [—el quimismo—], sino permaneciendo libre en la referencia a ellos y asumiéndolos dentro de sí; es la posibilidad que, estando dentro de sí, se aprovecha de ellos[318], mientras que ellos, portados por él [, por ese estar-ahí inmaterial y libre,] de suyo, si aislados, no tienen ningún estar-ahí consistente. Este su propio estar es su *figura*. Ella está tomada de la ley del mecanismo, es materia, pero sin constar de partes; su todo no es ni una forma ajena a su cualidad, una forma exterior que puede ser destruida mientras la propiedad esencial sigue siendo la misma, ni un todo que constara de partes homogéneas, de igual propiedad, y que siguieran manteniéndose fuera de su combinación, sino que la penetración de la universalidad deja al mismo tiempo espacio libre a la diferencia esencial, a fin de exhibir dentro de esta sustancia inmaterial sus diferencias; la unidad que penetra al todo no es la igualdad de las partes, sino en la misma medida su unidad negativa.

El estar ahí de la figura, en cuanto estar, es según la materia, o sea según la indeterminidad de la figura, una conformación de las materias químicas dentro-de-una-sola-cosa[319]; no como neutralidad, es decir como una unidad que se disuelve y se entrega a su[320] determinidad contrapuesta, sino como una tal íntima penetración de las [materias] mismas, una penetración en la que la unidad negativa inmora de un modo tan esencial que no decae ante la fuerza de una determinidad contrapuesta. | Pero al mismo tiempo, al ser la posibilidad [275] de las [materias] mismas, lo orgánico puede hacer entrega de su materia sin perderse a sí mismo. Él es ser para otro, y tiene en esa medida en él el momento mecánico y químico, así como comportamiento-y-relación mecánico y químico. Pero ese comportamiento es la escisión de sí dentro de los extremos, la cual es sin embargo en la misma medida retorno a sí mismo o conservación de sí, y por ello no interviene la figura orgánica, en cuanto tal, en estos procesos inferiores, sino que se da más bien solamente como término medio y esencia de éstos.

318 *in sich verwendende* (ejemplo de astucia de la razón, aquí bajo la forma *de vida*).
319 *In-eins-bildung* (formación de dentro a fuera, sin dejar por ello de ser un solo y mismo organismo: configuración por intususcepción).
320 *seiner* (se refiere a la existencia externa de las figuras).

Con ello, el mismo contenido está presente de una doble manera. Una vez, en forma del estar exterior, carente del sí-mismo; la otra, en forma del estar que retorna a sí; los momentos, que en la primera son libres, están en la última implicados en la universalidad. El contenido de ambas es esencialmente el mismo, habiéndose mostrado ya cómo está dispuesto [y constituido] en sí el comportamiento-y-relación de ambas, una frente a otra; a saber, como una referencia del término medio a sus extremos que es al pronto el movimiento de los mismos en cuanto tales, es decir que pone el proceso químico de éstos; pero, al ponerse en referencia a éste, lo asume dentro de sí, produciendo su propia conservación y figura; o sea, que es el proceso en cuanto reflexionado dentro de sí. Pero este ser en sí no deja de estar ahí, así que ha de ser considerado dentro de su estar.

El carácter esencial de aquello que ahora [hay que][321] considerar es: ser un estar ahí que se conserva a sí mismo. Su devenir, al ser el devenir de algo que, dentro de su ser para otro, se reflexiona dentro de sí mismo, no es un devenir otro, un perecer al venir a unidad con lo contrapuesto, sino que es el devenir de sí mismo. Además, es dentro de la autoconservación donde él deviene aquello que él es, es decir que el producto del proceso es lo presupuesto, que aquello por donde se inicia el proceso es aquello que brota de él; por otra parte, lo presupuesto no se limita a ser algo que es por vez primera en sí —como lo neutral, que dentro del proceso químico, de la llamada afinidad, es ya una unidad, pero sólo en sí—, sino que está presupuesto en conformidad con el estar ahí, de modo que su devenir no es por consiguiente sino el acto de poner eso que él ha devenido ya[322].

En cuanto que, para nosotros, lo orgánico devino como la verdad del proceso químico, o sea como su término medio, ya están puestos entonces, con
[276] ello, los extremos de este término medio, o sea la escisión | de los mismos. Pero en cuanto que lo orgánico en general es el ocaso de estos dos lados, del proceso y de lo neutral, han caído entonces de consuno en él; y en cuanto que sólo él es su verdad y su consistencia, ellos vienen a ser entonces, esencialmente, puestos por él y excluidos de él. Pero él los excluye y los pone justamente en la misma medida en que los asume; pues él es lo semoviente dentro de sí mismo que, en cuanto unidad de la diferencia esencial, pone a ésta como estando ahí. Además, la diversidad inmediata, o sea la libre, indiferente, es la

321 Adición de la ed. acad.

322 Hegel aprovecha aquí el doble uso de *Werden*: en el primer caso, se trata del porvenir del organismo, de lo que él puede llegar a ser; en el segundo, de su pasado, de lo que él ha venido a ser.

primera forma de esta diferencia. Este escindir mismo, la actividad, o sea el devenir, no está puesto aún como estar en cuanto tal; este hacer es en sí; se queda dentro de la esencia. Al principio, lo orgánico no es sino lo que retorna a sí y lo retornado a sí. No ha expuesto aún este permanecer-dentro-de-sí estando dentro de su ser otro, [e.d.] esta conservación de sí. Sólo una vez que el ser-retornado-a-sí ha pasado a lo largo de su existencia[323] viene a ser para él mismo este ser-retornado[324]. Para él mismo es esto: que la unidad esencial [se][325] ha dado como tal existencia y puesto dentro de sí su existencia inmediata como una existencia asumida.

La vida primera de lo orgánico es, por consiguiente, el movimiento de su existencia, un movimiento ciego que está dentro de la simple unidad inmediata con lo diverso de él; ciertamente es diverso según el estar, y se mantiene-y-conserva en su relación con lo diverso, pero no está ahí como unidad teorética, como unidad que fuera ella misma esencial, o sea: la unidad esencial universal está sumida aún dentro del proceso mismo; aún no lo está contemplando ni se ha retraído de él; tiene una vida exterior, una vida todavía no interna, peculiar. Esto lo adquiere por vez primera cuando se enfrenta a sí misma en cuanto tal, cuando se es objeto para sí misma; es entonces cuando su ser para otro, o sea su existencia en cuanto tal, es ella misma.

Lo orgánico es la unidad negativa del Todo[326]; su primera actividad inmediata se refiere a sí misma, y es la separación dentro de sí misma que, dentro de la oposición, sigue siendo la unidad negativa y que, dentro de sí, sigue existiendo como lo otro, que es la unidad pasiva, o el todo como existencia pasiva. Esta pasiva existencia es empero libre, | indiferente; su determinidad es, en [277]
cuanto movimiento, el movimiento carente del sí-mismo. La indiferencia o libertad de esta existencia es en sí, por consiguiente, consiste en que ella está asumida. Es lo inorgánico que, respecto a su ser orgánico, aparece tan

323 *sein Daseyn durchlauffen hat* (se advierte de que en este contexto se vierte indistintamente *Daseyn* como «estar» o como «existencia», ya que, al tratarse de un *Daseyn* externo, ahí fuera no hay confusión posible con *Existenz*; por otra parte, adviértase cómo precisamente en estos pasajes se pone de relieve la conveniencia de traducir *aufheben* como «asumir»: el ser viviente, en efecto, *se hace cargo*, asume su propio ser mecánico y químico, y lo utiliza en provecho propio, pero desde luego no lo suprime, pues no deja de tratarse de su *Daseyn*, expuesto a lo otro y en referencia a eso de ahí fuera: no es lo mismo el organismo, el cuerpo vivo, *Leib*, que el cuerpo mecanoquímico, *Körper*: pero el primero no puede ser sin el segundo, como *a fortiori* el alma natural –*psique*– sin organismo, o el espíritu sin alma).

324 *zurückgekehrtseyn* (debe leerse, también: «haber retornado»).

325 Adición de la ed. acad.

326 La mayúscula se emplea sólo para señalar que se trata de una sustantivación.

independiente según su devenir como según su existencia y como contingente para este último, cuando viene puesta una referencia al mismo. Su libertad carente del sí-mismo es en sí el hecho de estar él mismo asumido. Este en-sí es lo orgánico: éste es, como unidad negativa, el sujeto de lo inorgánico; su separación conforme a esencia, es el juicio[327] dentro de sí mismo y en lo inorgánico, que, en la libertad de su existencia, no es en sí sino predicado de lo orgánico.

Así, según la separación primera, se presenta este primer silogismo de que lo orgánico y lo inorgánico constituyen los dos extremos, que tienen por lo pronto un estar libre, indiferente uno respecto a otro, y cuya respectividad aparece como algo arbitrario o contingente. Uno de ellos es el sujeto, la unidad negativa que está ahí; el otro es la esencia pasiva positiva, igualmente como algo que está ahí. Su término medio tiene igualmente estos momentos dobles. Es unidad positiva, simple e inmediata, y unidad negativa. El movimiento del proceso es la exposición, o sea la entrada en la existencia de este término medio como el todo.

El sujeto es aquello a lo que conviene el movimiento y el que lo inicia desde sí mismo. Es impulso; de inmediato, tal como sale a escena en la relación frente a su naturaleza inorgánica, es el sí-mismo carente de contenido, lo inmaterial, que no se ha puesto aún como siendo una sola cosa con su esencia simple, sino que es forma pura. Es impulso, en cuanto que lo otro de sí mismo no se limita a estar ahí, exteriormente, como una libre indiferencia, ni es tampoco originariamente –o según su esencia– una sola cosa con él, sino que está ahí, dentro del sujeto mismo, como algo asumido.– La neutralidad es el momento del devenir, en donde vino a ser puesto este existente ser-asumido
[278] del otro. | Este otro está, de esta manera, presente en él mismo; la separación acaece dentro del sujeto mismo; pero este otro extremo de sí hace al mismo tiempo acto de presencia dentro de él sólo según la forma, no según la materia; tiene un estar libre, indiferente, un estar cuyo momento no ha perdido aún, y que no está puesto aún dentro del sujeto.

El ser-otro, o sea la materia, está dentro del sujeto, al principio, según la forma; es decir que la materia está allí sólo como asumida, y no de manera positiva; este defecto es una separación dentro del sujeto, pero activa; es un salir, un estar-fuera-de-sí = venir a ser otro, lo cual es justamente la supresión de tal defecto; un venir a ser otro que es un llegar-a-ser-otro por parte de aquel ser-otro.

327 *Urtheil* (o según la ya mencionada etimología: la originaria partición del concepto en tal predicado, en tal otro, etc.; o al revés, del mismo predicado en tal sujeto, en tal otro, etc.).

Tal como él se ha determinado aquí, el sujeto es en general un individuo. Es un singular que se pone y conserva a sí mismo como la singularidad; la unidad negativa de éste tiene ya en ella misma lo opuesto a ella, que pertenece a su concepto; dentro de su movimiento y actividad no se hace otro, sino que no viene a ser sino aquello que él es en sí; y este devenir es su propio hacer, y aquello que él en sí es ya, según la forma, el todo.

Pero este individuo no es aún un sí-mismo. Su impulso es inmediato, y su naturaleza inorgánica no es aún un sujeto; el individuo, al principio, está de un lado dentro de su subjetividad; al principio, la oposición va del sujeto a la naturaleza inorgánica inmediata, todavía no subjetivada. Ésta es por consiguiente elemental, propia de la esencia, disuelta, sin el nudo de la unidad negativa. El sujeto, al otro lado, dado que no se ha puesto todavía como siendo una sola cosa con su esencialidad simple, no está todavía dentro de sus momentos, no es de un extremo a otro universal. Es verdad que él es de neutralidad inseparable, mas, en cuanto que al apropiarse de su naturaleza inorgánica se da él, por haber venido a ser su materia y su forma dentro-de-una-sola-cosa, un estar indiferente, cuantitativo, y cae, dentro de esta existencia suya, en la[328] determinación del cuanto; dado que él es al mismo tiempo individuo, la unidad negativa puede conservar dentro de la individualidad su propiedad como cuanto sólo siendo en cada parte el individuo íntegro, no partido[329]. La universalidad de sí en cuanto individuo | es formal, por ser una universalidad [279] inmediata o primera, individual, no regresada aún a sí, una universalidad que ejerce aún dominio sobre la entera cantidad del estar.

La respectividad del sujeto a su naturaleza inorgánica, elemental, es por consiguiente ella misma simple, elemental. El asumir al ser-otro es una corriente ininterrumpida, carente de nudos, sin que esté allí presente aún el arbitrio, la libertad de la individualidad respecto de su concepto universal. El individuo es la libertad con respecto a su naturaleza inorgánica, pero todavía no está libre de ésta; la libertad es su concepto, pero no todavía su predicado; por consiguiente, aún no es sino este comportarse y relacionarse, que se asume a sí mismo, con su naturaleza inorgánica; ni interrumpe ese comportamiento ni se pone como su mera posibilidad, sino que es su simple estar ahí.

Con la determinación del tipo de esta relación está determinado el movimiento del proceso mismo. El proceso no es sino el estar ahí de la unidad, la cual yace dentro del concepto de la relación; una unidad que lo es de las dos

328 *in diesem seinen Daseyn / in die Bestimmung* (en el primer caso, locativo sin movimiento y en dativo; en el segundo, acus. direccional).

329 *Ungetrennte* (= *individuum*).

determinidades de los extremos enfrentados: una asunción de los mismos en cuanto consistentes de por sí, que es la exposición de ambas determinidades en cuanto respectividades: la autoposición del término medio.

Esta unidad o término medio es el producto del proceso. Su inicio es el sujeto, o sea que el sujeto es el concepto abstracto de aquél, o sea el concepto como pura forma. Esta determinidad de ser forma abstracta es la que este extremo pierde, así como el otro extremo pierde su determinidad de ser una entidad[330] carente de forma, inmediata. Una vez que la naturaleza inorgánica pierde su inmediatez, pierde el momento del estar; en cambio, el sujeto se conserva a sí mismo, pues, al ser la forma integra o unidad negativa, ya es lo realmente efectivo; él es el punto firme de la individualidad, el punto que es término medio, la unidad que se concibe [y comprehende] a sí misma y a su contrario.

El primer término medio fue éste, a saber que, en sí, la naturaleza inorgánica es la esencia de lo orgánico; el segundo término medio, ahora puesto, es esta unidad, que es el estar de aquel primer término medio. El poner es la actividad del sujeto que asume la determinidad unilateral de éste: ser pura actividad o forma, así como la determinidad del otro extremo: ser su esencia en
[280] cuanto pura materia. | En este hacer, el sujeto viene a hacerse aquello que él, en sí, es; él es su propio proceso de autoconservación; pero, al haberse puesto ahora el estar de aquel ser en sí, ha venido a ser entonces, al mismo tiempo, otro.

El impulso, que es la actividad de la falta[331], y que consistía en que la individualidad no era al principio más que forma inmaterial, está ahora satisfecho. No es que con ello deje el sujeto de ser impulso, sino que, en cuanto sujeto, sigue siendo actividad o, más bien, es su actividad lo que permanece: él ha perdido el predicado de la actividad, pues él es activo solamente en oposición respecto a su indiferente naturaleza inorgánica, ahora desaparecida. La unidad negativa, que ha puesto aunadamente este en-sí del sujeto consigo mismo, ha desaparecido como actividad que está ahí, dirigida contra otro indiferente estar ahí, y la actividad ha regresado al en-sí. Por consiguiente, ya no es actividad del sujeto en cuanto tal, sino actividad dentro de él. Lo que está puesto es un devenir del sujeto[332].

330 *Wesenheit* (cf. las determinaciones de reflexión; compárese con *Wesentlichkeit*, que es la esencialidad plena; a veces, como aquí, conviene traducir el término por: «entidad»).

331 *des Mangels* (hay impulso porque *falta* y hace *falta* algo).

332 O dicho de otro modo: el sujeto tiene ahora porvenir.

La actividad recientemente puesta estaba dirigida a otro en cuanto cosa indiferente; ahora está dirigida al sujeto mismo. Esta dirección es el otro lado respecto a la dirección primera. La dirección primera era la actividad según su estar, no como ella es en sí, no como ella es dentro del término medio, de la unidad, que pusimos nosotros al principio. La actividad primera era la actividad negativa, el acto de asumir lo otro; esta segunda es la positiva, la unificación de la materia con el sujeto mismo, o más bien el desarrollo: aquella primera actividad era la inmediata autoconservación del uno[333] del individuo frente al aflujo [externo], frente a la referencia a otro y, por consiguiente, frente al peligro de pérdida de la subsistencia de suyo [meramente] formal[334]; la segunda, la actividad de lo unificado, es el acto de poner la diferencia dentro de sí mismo, la cual era en la actividad primera una diferencia exterior, ajena.

Esta actividad de autoconservación es, por consiguiente, la producción de sí mismo [, la autogénesis] como organización desplegada. La unidad de su forma con la materia hace que el individuo tenga en él la indiferencia de la existencia, y que su forma sea, ahora, figura. La exposición de sí como figura es, por consiguiente, esta actividad positiva del mismo dentro de sí y sobre sí mismo.

Este todo, la unidad de sí como unidad de forma o sujeto, es activo sobre sí mismo, la negación de su unidad; o sea que se parte. Estos extremos, que él pone dentro de sí, son | la forma de la materia universal y la forma de la vitalidad; pues estos son sus dos momentos, que desde ahora dejan de estar separados —como antes-, sino que bajo ellos está puesto el todo como en la determinidad de ambos. Esta primera partición inmediata designa empero este comportamiento-y-relación de los extremos sólo de un modo general. Uno de ellos es el estar del individuo como materia universal en general, de la cual sin embargo él al mismo tiempo se diferencia. Ese extremo conforma su pertenencia a la pesantez universal. Esta pertenencia es una dirección interna, determinada, una referencia a la pesantez que, por parte del individuo —que no es sólo materia universal, sino particularizada—, viene a ser excluida, teniendo así existencia propia[335]. Sólo que en esta acción de ponerse aparte no deja de estar el individuo referido a la misma; en él, ella no es sino predicado; en cuanto existencia propia, ella es una cosa libre respecto a él, pero frente a la [281]

333 *des Eins* (entiéndase: «de la integridad»).

334 *formell* (el adverbio de modo ha sido añadido para reforzar el carácter externo y *relativo* del adjetivo).

335 Recuérdese que en este contexto se viene utilizando indistintamente «estar», «estar ahí» y «existencia» para *Daseyn*, ya que no es posible confundir aquí esa noción con la de *Existenz*.

cual no es él indiferente, sino que, precisamente por este momento de su esencia, se refiere a ella [a la materia universal, por la atracción de la gravedad]. Esta referencia es, como se ha dicho, la primera relación inmediata, o sea la mecánica. Pero al mismo tiempo, el otro extremo, el que se escapa de la materia universal, es la liberación de la misma. Él mismo no es por lo pronto más que una dirección en general, un impulso contrapuesto al primero, la tendencia de alcanzar una existencia que no sea la igualdad-consigo-misma de la positividad ciega, puramente sustancial, sino más bien una existencia que sea la igualdad-consigo-misma de la negatividad, del movimiento. Dado que este momento pertenece, precisamente en la misma medida, al individuo, éste es entonces una circunscripción[336] de sí mismo como materia universal, elemental, pero inestable: es por así decir el proceso mismo en figura de materia que no se pone aparte de este momento como estar propio, libre, indiferente con respecto a él; pero su esencia es al mismo tiempo esta materia, a la cual se refiere él como impulso. El impulso, entendido como esta primera relación inmediata de cosas indiferentes, es por lo pronto, en cuanto tal [relación], un esfuerzo carente de proceso (espacial): el momento del puro incremento [cuantitativo] de la figura y en vista de la diferencia entre las dos direcciones diversas: hacia la unidad inerte, inmóvil, y hacia la negatividad sin reposo del proceso.

Estos dos extremos siguen siendo direcciones; no son libres, sino que están mantenidos firmemente dentro de la unidad de la individualidad; y jus-
[282] tamente este firme mantenimiento de los mismos en ella misma, | o sea de los extremos como punto de la unidad negativa dentro de esta diferencia de direcciones (que para la materia orgánica en cuanto tal no constituyen diferencia interna alguna, sino que son una diferencia indiferente, con lo que este configurar es una mera elaboración de la materia orgánica universal aún indiferenciada y, según la diferencia que hay en ella, un mero aumento de la misma)[337], el firme mantenimiento de la unidad negativa en sí misma constituye en esta extensión, por de pronto, esta individualidad como estando ahí; con ello ha puesto para sí como tal, o sea como singularidad en general, aquello que ella e n s í es, un en-sí que es, justamente, este devenir de su estar.

Este crecimiento abstracto, así como su partición –todavía, igualmente indiferente– en direcciones, es esencialmente una partición y una configura-

336 *Umschränkung*.
337 Se ha añadido el paréntesis y repetido el sujeto para facilitar la comprensión de la larga frase.

ción de relaciones más determinadas y de procesos de la existencia. La unidad negativa, que dentro de la dirección no se encuentra como ella misma, tiene que mostrarse dentro de la diferencia como determinación negativa; el mero crecimiento consistiría, más bien, en la desaparición de la unidad negativa; y tampoco la diferencia indiferente de direcciones es, como no lo era en el otro caso, la existencia completa de la misma. Ella, la unidad negativa, se pone más bien necesariamente aparte de esta existencia indiferente, y la refrena. El crecimiento indeterminado, en cuanto tal, no sería sino un venir a ser naturaleza inorgánica, una pérdida de la individualidad; es verdad que el individuo acoge dentro de sí aquella naturaleza y la hace materia orgánica, permeada por la organicidad; pero este acoger es, él mismo, un venir-a-ser-otro a nivel de los elementos[338], sin individualidad, la cual está de este modo dirigida contra esta materia, siendo ésta ahora su naturaleza inorgánica. El todo del silogismo es lo orgánico y lo inorgánico, y la unidad de ambos. En este silogismo, lo inorgánico es por de pronto indiferente, un estar libre, propio; y la actividad primera es el acto de asumir esta indiferencia, de modo que el término medio, que dentro de aquel silogismo es solamente la esencia interna, entra ahora dentro de la existencia; y lo orgánico, por poner en él el lado inorgánico, el extremo del indiferente estar, viene a ser él mismo el todo.

Lo orgánico está, de esta manera, dirigido a sí mismo en cuanto naturaleza inorgánica suya; él determina esta naturaleza, o sea que la pone como no siendo ya indiferente, [sino] como | escindida; como activa, al estar dirigidos [283]
estos extremos tanto el uno contra el otro como lo están en igual medida hacia fuera, contra otro.

La unidad negativa pone su materia inorgánica como teniendo la diferencia en ella, escinde aquélla en extremos, pasando ella misma por este medio a estos extremos. Cada uno de estos extremos tiene ahora en él la forma entera, pero no como forma autorreferencial, ni vueltas sus contraposiciones una contra otra, sino que lo están hacia fuera; una dirección que, sin embargo, es precisamente en el mismo sentido un retorno a sí, o sea, aquello en donde las diferencias, en cuanto respectadas una a otra, exponen su unidad simple esencial.

Los dos extremos son la forma entera, pero dentro de la determinación de estar dirigida hacia fuera. En virtud de su integridad, cada extremo es él mismo triple: el proceso hacia fuera, el proceso hacia dentro, frente al extremo, y el proceso que retorna a sí, que se pone como simple término medio. Cada uno de

338 *elementarisches.*

estos procesos [es][339] un momento del todo de este extremo, o sea de este extremo, entendido como siendo este silogismo; pero cada uno de estos momentos está también referido a su momento homogéneo, que está en el otro extremo; es un momento de otro silogismo cuyos extremos son dos momentos de los extremos del todo, por cuyo medio parecen al pronto constituirse tres silogismos tales.

Al principio, cada extremo es un todo, o sea el silogismo completo. El lado universal del mismo es el hecho de estar-vuelto-hacia-fuera, el estar, y además, en virtud de esta determinación del estar, vuelto contra la libre naturaleza inorgánica; [es] el proceso con la misma. Este proceso era el proceso que ya ha tenido lugar, el proceso primero; pero, en cuanto primero, no dejaba de ser un crecimiento inmediato, carente en puridad de proceso: absorción y transformación inmediatas de lo exteriormente inorgánico en materia orgánica. Aquí está, por vez primera, puesto este acontecer como proceso, gracias al ir-fuera-de-sí, a los extremos, por parte de la unidad negativa, o sea gracias a la escisión, que tiene la diferencia en ella misma. Aquel crecimiento primero presupone en consecuencia el siguiente silogismo; aquél tiene en su secuencia su propio fundamento; el efecto está puesto como fin.

[284] | Este proceso hacia fuera es el estar de lo orgánico como órgano. Él es en esta esfera, en general, pero al principio es sólo inmediato, un contacto y afluencia elementales, una actividad que ni se interrumpe ni se particulariza, sino que es continua –que no [tiene que ver][340] con objetos separadamente puestos, sino con elementos carentes de individualidad–; pues la individualidad orgánica no se ha separado todavia de sí dentro de la determinación de la individualidad libre sino que, al principio, lo libre es solamente su naturaleza universal; o sea, lo individualizado escindido, animado por la unidad negativa, es al principio su[341] extremo –mantenido aún en la misma unidad negativa que está ahí–, su órgano. Pero el que esta actividad continua esté presente se debe sola y primeramente a que la unidad negativa misma está dentro del extremo.

Esta actividad del órgano en general es doble en ambos extremos: diversa, contrapuesta y, en virtud de esta contraposición, puesta en referencia y presente sólo por ésta. Como pertenece al órgano –él mismo un todo–, es por ello actividad en general que va hacia fuera, contra su naturaleza elemental; por el hecho de estar contrapuesta, está determinada; eso es lo que constituye su par-

339 Adición de la ed. acad.
340 Adición de la edic. académica.
341 *sein* (parece referirse al proceso orgánico).

ticularidad. La actividad del órgano desciende, de esta manera, de su universalidad a la particularidad. La singularidad o unidad negativa, que dentro del órgano es el retorno de lo orgánico a sí mismo, está puesta con ello, igualmente, de doble manera: una vez, la determinidad del órgano, vuelta hacia fuera, es el acto de asumir la existencia indiferente, libre, de lo inorgánico; ésta es la individualidad de lo orgánico, puesta frente a su mundo externo, es decir puesta, como un estar libre, frente a su esencia. La otra, empero, esta unidad negativa del órgano particular constituiría una existencia propia del mismo, una separación de éste respecto de lo orgánico y una disgregación de este todo en diversos todos libres. Pero la particularidad de lo orgánico –por la cual es éste activo frente a sí como mundo externo– es, como hemos visto, una particularidad doble; primero, la determinidad del órgano, en cuanto actividad del órgano hacia fuera; segundo, la misma en cuanto | determinidad contra el otro [285]
órgano, contrapuesto a él. Aquella actividad del órgano frente al mundo externo es un acto de constituirse a sí como órgano diverso a su contrapuesto, un acto de abandonar su ser en total, un volverse de la interioridad hacia fuera, en dirección a la existencia. El retornar a sí misma desde la actividad externa, y la individualidad puesta por este medio, es al mismo tiempo –en cuanto que, de una parte, ella es el desaparecer de la oposición entre lo orgánico y el estar externo, indiferente– y precisamente en la misma medida la desaparición de la oposición de esta separación interna de la individualidad orgánica, de la oposición de un órgano contra el otro; y aquel regreso a partir del estar es, por consiguiente, una particularización propia del órgano, su conservación frente a la naturaleza inorgánica y, en la misma medida, un retorno del mismo al individuo íntegro y un acto de constitución de éste.

Este retorno es, por tanto, asunción de la oposición hacia fuera y hacia dentro; pero un asumir que tiene en él mismo la oposición viviente de la unidad negativa. Los extremos que fueron constituidos por la oposición del estar, son el proceso del estar, de la existencia orientada hacia fuera; es verdad que su particularidad es la respectividad de cada uno a su extremo contrapuesto, pero esta respectividad constituye al principio solamente un momento en este todo, que es órgano de la respectividad a la naturaleza inorgánica; la determinación de este todo es esta respectividad hacia fuera, y aquella respectividad a su otro extremo es sólo su particularidad simple, que constituye empero su conexión con el todo orgánico.

Así como la respectividad hacia fuera constituye un todo propio, un órgano propio, así también el otro momento, la particularidad, tiene que formar un todo semejante. El retorno a sí del órgano del estar, que es el momento de la universalidad en cuanto estar, es el acto de poner un todo orgánico que

proviene inmediatamente del proceso de la exterioridad, o sea que no es aún de verdad el íntegro retorno a sí, sino que no hace más que elevar el ser-determinado a la particularidad. Es el término medio del silogismo orgánico entero el que viene, con ello, puesto.

Este término medio, las entrañas[342], tiene –por el lado de su estar o de su proceso– como objeto suyo al proceso precedente, vuelto hacia fuera, contra la
[286] naturaleza inorgánica. | Él es precisamente el retorno a sí mismo de este último, o sea el retorno del proceso al todo orgánico: la conservación, el universal interno del todo mismo. Por el otro lado, este proceso tiene como objeto las entrañas contrapuestas, o sea el retorno del otro extremo, del otro proceso del estar. Su comportamiento-y-relación para con el proceso externo es la apropiación íntegra de la naturaleza inorgánica, la elaboración[343] de la propia y específica materia del viviente en provecho propio. Pero el proceso es al mismo tiempo una elaboración determinada, o sea un retorno de lo exterior, un retorno que, en cuanto determinación, vuelve a ser un tornar a salir a lo exterior; un tornar a salir empero que, al ser lo interior, no es sino el acto de elaboración que le es propio al órgano externo, entendido éste como un órgano armado[344] con la individualidad, con la fuerza contra lo exterior. Este acto de engendrar es el momento de la individualización peculiar, a la cual desciende este segundo proceso.

Este proceso contiene por tanto, según el lado de su estar o de su exterioridad –de la cual es él la acción de retrotraerla al interior–, los tres momentos: α) actividad contra el proceso exterior o contra el órgano externo, cuya existencia [de lo contrario] evanescente adquiere por él consistencia y permanencia; β) este momento justamente de la interioridad o del término medio mismo, y γ) el momento de venir-a-ser-exterior, o sea de la generación del órgano exterior.

Pero esta referencialidad del proceso de mediación, o sea de las entrañas, al órgano externo, no es la única; el proceso no es solamente un retorno del órgano externo a sí, sino también un retorno determinado, y determinado en la medida en que está contrapuesto al otro proceso, en la medida en que la determinación tiene la forma de la simplicidad. En esta medida, este proceso se comporta-y-relaciona con el otro proceso igualmente interior, o sea con las otras entrañas. Su término medio es la unidad activa de la individualidad; dado que ellos son los extremos, o sea la materia de la misma, su unidad es la unidad

342 *Eingeweide* (los *interiora* del organismo).
343 *Bereitung* (algo así como «preparación y puesta a punto»).
344 *gewaffnete* (*sic*: una versión más edulcorada y débil sería «dotado»).

material, o sea la simple sustancialidad del todo, y la fuerza universal que lo penetra en todas sus partes. Pero esta simple universalidad es en igual medida el punto negativo del todo mismo, diferente de éste en cuanto todo particularizado, desarrollado en órganos. | El acto de poner este punto negativo no es el [287] primero, originario, a partir del cual se hizo el inicio, sino un resultado del todo desarrollado y que presupone la existencia[345] completa de éste. Pero, precisamente en la misma medida, no es diverso de aquel primer todo; lo que sucede es que la existencia de sí se presupone a sí misma. Pues aquel todo primero, el denominado originario, tiene primero su existencia como este proceso entero; en cuanto primer todo, él es su concepto no existente que, empero, al portar en sí su actividad –de suyo igual a él–, es fin. En cuanto último todo, en cuanto llegado a la existencia, él es el fin cumplido, el todo existente, que sólo en cuanto tal pone aquel movimiento.

Esta individualidad, que desde ahora existe como devenida, es la individualidad íntegra en general: es individuo. Pero precisamente en la misma medida, en cuanto resultado del anterior todo consistente, no está tampoco separada de él; y podría ser singularidad esente para sí sólo si estuviera separada de él. Ella está al pronto, por consiguiente, como algo que está ahí, como momento de aquel estar, del individuo: la posibilidad de estar ahí por parte del individuo entero, esto es el impulso de la individualidad a convertirse en individuo. El individuo tiene esencialmente que convertirse en lo que él es: tal es su carácter. Según se nos ha presentado[346], este devenir es la necesidad de su concepto; en este su ser-devenido hasta llegar a ser el todo, es donde por vez primera se halla diferenciada esta necesidad –presente como concepto– respecto de su existencia; pero el concepto es aquí él mismo, en cuanto tal, existente por ser el todo devenido, y devenido además de tal suerte que su todo primero, originario, o sea el inicio, es un todo tal que se presupone a sí mismo. Todo ser primero[347] retorna a sí mismo dentro de su totalidad; pero esta totalidad, el concepto pleno, realizado, es a la vez otro [ser primero]; aquél [el concepto] se comporta-y-relaciona con el primero como la realidad con el concepto. Aquí empero, en lo orgánico, la realización del concepto es separa-

345 Recuerdo que en todo este apartado se pasa tácitamente de «estar» a «existencia» (en alemán, siempre *Daseyn*), según la conveniencia del caso, ya que en el proceso orgánico no interviene la *Existenz*.

346 *Dargestellt* (la trad. habitual: «expuesto», podría inducir a confusión con el orden narrativo. Téngase bien presente, sin embargo, que esa figura lógica –como siempre– se ha expuesto a sí misma, poniéndose ante nosotros por su propia reflexión).

347 *Alles Erste* (sustantivación del adjetivo numeral, en función de sinónimo con *Individuum*).

ción de su realidad respecto de sí misma; la realización, que es autonservación, es al mismo tiempo la asunción de este estar, de esta respectividad a otro; pues esta respectividad es dependencia de otro, es, en cuanto movimiento, el venir-a-ser-uno con lo otro, esto es la pérdida, el perecer de sí mismo. En el proceso de autoconservación se da lo siguiente: que cada momento tiene inmediatamente la significación contrapuesta; que lo que está ahí, asumido con igual
[288] inmediatez, ha retornado a sí. Así, | el venir-a-estar-fuera-de-sí, la realidad completa, es inmediatamente la generación del concepto.

Este concepto que está ahí es α) la individualidad en general; β) lo particular, la individualidad en cuanto órgano, en cuanto momento que está ahí, parte del todo; γ) singularidad, en cuanto concepto dado de nuevo como sí mismo: impulso.

En cuanto individualidad en general, el individuo ha venido a ser de manera enteramente inmediata (el individuo que estaba ahí anteriormente ha engendrado otro individuo, diferente de él sólo dentro de esta determinación abstracta, dentro de la singularidad. Pero, al ser la nueva singularidad que está ahí, este individuo es también, precisamente en la misma medida, la universalidad; él es lo común del primer y del segundo, o sea la exposición de su naturaleza igual a sí misma). La entera individualidad que ha venido a ser es, por lo pronto, la elevación del individuo por encima del proceso de su devenir o de su estar, en el cual se refiere él a un ser desigual a él. Ella es su[348] cabal retorno a sí mismo, aquello por cuyo medio está él cabe sí en su ser-otro, el cual está superado por él como siendo algo ajeno a él y por cuyo medio asumió él por de pronto su naturaleza inorgánica, es decir que la puso como igual a sí, superando incluso esta inmediata apropiación de la misma, [como hicieran en cambio] las entrañas, ese retorno inmediato.

El retorno universal hacia sí mismo es empero: β) particularizado; en cuanto este [ser] particular, es un órgano, una parte, un momento del todo; esta determinación está ahí, como un particular; pero ella es también determinación del todo; el todo, al ser otro, es diverso de sí; están ahi dos todos semejantes, contrapuestos y referidos el uno al otro. La individualidad universal, el resultado primero, es el suelo interno que, desde ahora, pone la determinación en sí de tal manera, que ella se expide libremente dentro de individuos propiamente consistentes de por sí. Aquella acabada individualidad universal no existe en cuanto tal, sino que se limita a tener su existencia en sexos contrapuestos, cuyo universal sigue siendo lo interno.

348 *seine* (debe de referirse al *Individuum*, neutro).

Pero esta particularidad es al mismo tiempo γ) singularidad perfecta. El individuo es, en cuanto este todo devenido, lo retornado a sí, un todo tal que es para sí mismo, o sea que se tiene a sí mismo por objeto; a sí mismo, mas no en cuanto solamente su | ser-otro, su contrapuesto, sino en la medida en que para [289] este mismo se dé esto, a saber que ese su otro, su contrapuesto, al que se respecta, exista. El individuo, en cuanto sexo, se tiene por de pronto a sí mismo por objeto. Su unidad negativa no está dirigida a otro, sino a este otro interior a su[349] sí-mismo. La mediatez es inmediatez. El individuo está concatenado silogísticamente con su universalidad por medio de otro; pero este otro, este término medio, es de inmediato él mismo, y la universalidad con la que él, en cuanto extremo, estaría silogisticamente concatenado, es esta simple respectividad del uno al otro por parte de ambos. La naturaleza universal de ambos es así lo tercero, lo que los respecta uno al otro, o sea que es en igual medida tanto término medio como extremo. En igual medida es, finalmente, la unidad negativa el término medio de ambos que asume la diferencia que los mantiene separados y lleva a lo universal, o sea al género, a la existencia; una existencia que el género, en cuanto tal, no tiene todavia.

Este silogismo tiene, con ello, un transparente ser-otro por término medio, y este término medio es, al mismo tiempo y precisamente en el mismo sentido, en cuanto universalidad, el otro extremo.

Hay que distinguir entre dos silogismos. El individuo universal, el género, hace de uno de los extremos; el término medio es la determinidad en cuanto determinidad que está ahí: la particularidad en cuanto sexo; el [otro] extremo es el individuo. El individuo, por el hecho de ser sexo, tiene en él la universalidad; ésta es su elevación al género dentro de la existencia.– Y el género, en cuanto sexo, se particulariza hasta hacerse singularidad. El sexo es el término medio vinculante. Él [lo] tiene[350] gracias a la naturaleza del individuo universal y del individuo singular. El género tiene, gracias al sexo, su existencia en general.

Este silogismo[351] es la esencia de la existencia del género. La actividad de este último[352], su autoexposición como existente, o sea el proceso de su auto-

349 *ihrer* (se refiere a la unidad).

350 *Es hat* (es un pasaje difícil; *Es:* «Él», en neutro, sólo puede remitir aquí a «sexo»: *das Geschlecht*, pero falta el complemento; entiendo que el sexo tiene valor de *Mitte* o término medio en virtud de la naturaleza de los dos «individuos»: el universal, o sea el género, y el singular, o sea tal individuo concreto).

351 *Schluss* (no se olvide que para Hegel el término significa tanto silogismo como conclusión).

352 *ihre* (se refiere a la actividad del género: *Gattung*, fem.).

producción, es el segundo silogismo. En el primero, el extremo de la singularidad es individualidad en general. Pero esta determinación universal en la que aquel primer silogismo está tiene que exponerse como actividad, como causa —en la medida en que pueda tener lugar aquí ese concepto.— El término medio,
[290] el sexo, expone su momento de individualidad solamente dentro de la | existencia individual; y su momento de universalidad en esa existencia, por lo pronto, dentro de la determinación superficial de la igualdad y de la dualidad de individuos. La unidad negativa puesta tiene por lados suyos momentos existentes, que están ahí; pues ella es tal que se comporta-y-relaciona con otro de manera excluyente, y [es] este otro en la figura de existencia libre. Por consiguiente, ambos extremos son individuos que están ahí y se comportan-y-relacionan uno a otro dentro de la existencia según las determinaciones de singular y universal, haciendo por tanto el uno de existencia activa y el otro como la pasiva. El término medio de ambos es su igual naturaleza: el género que, en cuanto tal, no es empero al principio más que lo interno, sin haber llegado aún a existencia. El momento de la unidad negativa de este término medio, por el que vienen sublimados[353] ambos extremos, el uno respecto al otro; es la tendencia de ambos a suprimir la indiferencia del libre existir particular de los dos y a exponer el existir del género.

Su proceso precedente, dirigido contra la naturaleza inorgánica, los elevó hasta poner ese objeto como asumido. Su objeto actual es, para ellos, el hecho de que la objetualidad está asumida, o sea, el punto simple de la unidad negativa. Ambos son, el uno para el otro, este simple punto —carente de diferencia— del ser, y justamente por ello son ambos el uno para el otro, de inmediato, su propio sí-mismo. Cada uno ve dentro del otro a sí mismo. A cada uno le es el otro un otro absolutamente libre, absolutamente consistente de por sí, y con igual inmediatez está asumido para él este ser-otro del otro; y es él mismo el retornado a sí dentro de este otro. Cada uno se concatena silogísticamente pues dentro del otro consigo mismo, cada uno está mediado consigo mismo por medio del otro y, además, esta mediación consigo mismo dentro del otro le es a cada uno su propio objeto.

Al principio, esta relación es solamente fin. El individuo orgánico tiene este fin dentro de la naturaleza simple de la respectividad de ambos. La simplicidad de la respectividad es lo teorético, lo conforme a esencia que existe aquí en cuanto tal, pero que aún se tiene que dar su existencia como ser para otro. El

353 Recuérdese lo ya dicho al respecto: *begeistet* es término tomado de la química de la época, y significa la reactivación de lo neutral (p.e. de ácidos saturados).

fin es impulso, en cuanto que dentro de esta pura respectividad –propia de la esencia– el momento del ser-otro tiene que venir a ser asumido y la unidad recibir existencia, en la misma medida en que también justamente este momento tiene que venir a ser perfectamente libre.

Por la apariencia del libre ser-otro, la intuición de sí mismo dentro del otro está, en el impulso, aún enturbiada; el ser-otro es una mera apariencia, la certeza de la unidad | es la respectividad, puramente conforme a esencia. Esta [291] unidad viene por tanto a ser puesta; ella es la verdad de la respectividad de ambos.

Esta unidad es la existencia del género; anteriormente era ella sólo lo interno; al estar separada en dos sexos, no tenía esa unidad como realidad efectiva. Retornada a sí misma a partir de su originariedad, y unificada con el momento de su ser para otro, ella es lo existente.

Por lo pronto, esta existencia, inmediata, se da como autoconservación del género, la repetición formal del individuo, el retorno al inicio, que era bilateral: por un lado un individuo realmente efectivo, y por otro lo interno, o sea el género. Al igual que el último individuo carece de sexo, el primero tiene al pronto la figura del género; los individuos que entran dentro del sexo fenecen empero dentro de la unificación, que es la efectiva realización del género, y el género que entra dentro de la existencia no es, por este lado del ser o de la exterioridad, más que un nuevo individuo efectivamente real; y la interioridad o la esencia se expone solamente como el vacuo avance en la mala infinitud. Pero la verdadera infinitud, el retorno a sí mismo conforme-a-esencia, o sea la verdadera existencia del género, es el género dado de retorno a sí mismo: el universal pleno, que se tiene a sí por objeto. El individuo del sexo tenía dentro del otro por objeto solamente su vacía unidad individual, este punto todavía no lleno. Una sorda unidad, un elemento simple dentro del cual no hay por lo demás ninguna diferencia. Es este elemento superior el que se tiene que configurar dentro de sí mismo hasta hacerse un todo.

El conocer

El conocer es este inmediato ser-dentro-de-sí-mismo dentro de su ser-otro; no sólo tiene, al igual que la determinación conforme a la esencia, la referencia a lo otro inmediatamente en la determinación misma, sino que, estando dentro de sí mismo, es él mismo objeto dentro del otro, que tiene para él la forma de la libertad, del estar indiferente–. Él es 1) el punto simple de la pura individualidad retornada a sí, punto que, | β) tiene un objeto que es para él, [292] pero que, γ) le es dado bajo la forma de esencia. Este objeto, en cuanto simple

entitatividad, y la unidad negativa —que se respecta a sí— de la pura individualidad, son inmediata e inseparablemente lo mismo; en aquél, la individualidad está enlazada consigo misma, pero al mismo tiempo este objeto es para ella un objeto puro absoluto; tan pura como es la unidad de la respectividad, así de pura es esta contraposición del objeto.

Por tanto, lo que la individualidad pura intuye dentro de su objeto está dentro de su propio elemento; es esencia simple, universalidad; el acto de intuir dentro de este elemento de la interioridad es el pensar, pero lo allí intuido tiene todavía la forma de la contraposición absoluta. El objeto del proceso orgánico está aún dentro de la forma del estar exterior; aquel otro objeto, en cambio, tiene también ciertamente la figura del estar que es absolutamente libre, pero este estar es él mismo lo universal, esencial: el estar, dentro del elemento de la simplicidad.

Hay que tomar, por lo pronto, en consideración la determinación más precisa de este objeto. Él es por lo pronto lo universal que tiene en él mismo la determinidad en cuanto determinidad universal, género: la determinidad, en la medida en que ella está en unidad inseparable con lo universal y tiene la misma extensión que él, o sea en la medida en que tiene la forma de universalidad.

Sólo que entonces la tiene necesariamente a ésta porque, de lo contrario, la determinidad no haría de tal: la tiene en él [en el género], como tal determinidad, siendo por ello distinta de la otra y comportándose-y-relacionándose como particular frente a aquélla como universal. Ambas son, por consiguiente un contenido diverso[354], pues el contenido es la determinidad, y tal como aquí han salido ambas por de pronto a escena, en el simple elemento de la conformidad a esencia aparecen sólo como siendo, aún no como deviniendo. Es verdad que la necesidad de que la determinidad universal se dé también como particular es un devenir. Pero en cuanto que éste está puesto en este elemento simple, la diversidad de ambas obtiene entonces la figura de la mutua diferencia libre, o de la mutua diversidad del contenido. Este contenido pertenece de una parte a lo universal, al género mismo pero, de otra, él es la particularidad en cuanto tal. Aquel lado puede ser ahora, según la libertad, en la cual aparece
[293] la determinidad como contenido, una parte de los todos del género, o | proceder de algún otro lugar de lo concreto, a donde pertenece aquel universal del género mismo. En esa medida, él pertenece a lo universal de una manera dife-

354 *verschiedener Inhalt.* (recuérdese que, en estos pasajes, «contenido» significa también «comprensión» o «connotación» del concepto).

rente, lo que si bien vendría a serle esencial al universal que está ahí, efectivamente real, no está ya conjuntamente puesto inmediatamente, al mismo tiempo, dentro del género en cuanto género.

El otro lado, en la medida en que esta segunda determinidad es puramente particular, es la determinación en oposición respecto a la contrapuesta, o sea en libertad respecto a la diversa determinidad en general.

Pero lo tercero es la conjunción de aquel universal y de la particularidad dentro de la forma de la simple singularidad. Es verdad que esta singularidad es, en cuanto existencia, un ser realmente efectivo; pero éste tiene que estar puesto él mismo como dentro del elemento de la esencialidad, o sea tener aquí la figura de un universal. Él es la externalización[355] del conocer como la existencia más pura de éste: es el nombre, en el lenguaje; un salir, la externalización del conocer en cuanto estar; al igual que aquellos dos primeros momentos, lo universal y la particularidad, aparece como un acto de acoger el contenido todavía ajeno, dado que la determinidad tiene la forma de la libre diferencia: al conocer parece que le perteneciera sólo la forma de la universalidad, no el contenido, es decir, no el género según su determinidad que está ahí; por el contrario, el momento de la singularidad –según su estar– pertenece a la actividad del conocer; ese momento es un nuevo estar del género.

Este momento de singularidad es propio de los nombres.

La d e f i n i c i ó n , que se ha determinado por medio de estos momentos, es la realidad efectiva universal de la cosa, pero es una existencia tal que no tiene en ella misma el momento de la singularidad, sino que ello compete aún a otro, a saber al conocer. La realidad efectiva no está todavía, por consiguiente, acabada en ella misma desde el pensar, sino que está comprehendida en el interior del mismo, sin haber sido dejada todavía en libertad por él. En virtud de esta retención –y, más determinadamente, de la falta del momento de la singularidad– no está en general dentro de él el devenir, el movimiento determinante; y como vimos, la determinidad, que constituye el momento de la | particularidad, aparece como una determinidad contingente, ajena a la [294]
determinidad de la universalidad o del género.

Por lo pronto, la definición se completa por el hecho de que viene a ponerse la determinidad contrapuesta, correspondiente a la particularidad. La determinidad de la universalidad, o del género, tiene valor de determinidad universal en relación a la [particular], sin que dentro de ella se dé la exigencia

355 *Äusserung* (significa comúnmente, también: «declaración», como las declaraciones de un político a los medios).

inmediata de poner su oposición; su determinidad es la de la forma, de la universalidad respecto a la particularidad en general. De hecho, la determinidad no es, al mismo tiempo, más que aquello que ella es para otra; su implicación dentro de la universalidad no la toma de esta naturaleza suya, ni asume la exigencia de esta oposición y del ser-puesto de lo diferente de ella. Con ello está presente otro género, enfrentado al primero.

Pero estos dos géneros vuelven a tener otro común más alto; pues lo positivo de los mismos, lo que de ellos no está mutuamente determinado, es su igualdad, su elemento universal, frente al cual son ellos particulares. Pero de nuevo vuelve a estar determinado este universal o este género mismo. Pues, como unidad de la esencia y del ser para otro, lo universal tiene el momento de la determinidad en él; sin ello no sería sino la esencia vacía. Esta prosecución[356] avanza pues, sin pausa ni determinación dentro de sí, al infinito, es decir que la prosecución de verdad se halla fuera de él, constituyendo un más allá del mismo; aquello que recientemente se exponía de manera positiva como momento de la realidad efectiva, a saber el nombre, viene expuesto ahora de manera negativa, como un más allá en fuga, conforme al cual sigue su curso la determinación progresiva, pero que el universal no alcanza.

Pero el género tiene que tener en él mismo, de manera positiva, el momento de la determinidad, momento que le es esencial. El género tiene a éste como determinidad frente a otro, como particularidad frente a otra particularidad que se refiere a la primera y pertenece al mismo género, o sea como especie. El género se divide.

El género que se divide pone, de esta manera, la determinidad en él, como diferencia. Por lo pronto, esta determinidad es ella misma simple; es una sola determinidad la que comprehende la diferencia. Ella [, la determinidad,] es el fundamento de división.

Este fundamento de división no es lo mismo que lo que era la determinidad del género, en la medida en que el género no es subsistente de suyo ni
[295] independiente, pues en esa medida no sería sino la abstracta | propiedad de una realidad efectiva. En este caso, él pertenecería a lo realmente efectivo, que es más rico que este su momento abstracto; pero éste existe solamente en conexión con aquel [ser realmente efectivo] determinado en y para sí, y sería este ser en-y-para-sí-determinado el que entregaría la determinidad que constituye el fundamento de división; y por la conexión de este género abs-

356 *Fortsetzung* (literalmente: «posición progresiva»; aunque su acepción común es «continuación», parece que el sentido adecuado aquí es el primero, en su variante más comprensible: *pro-secución*, o acción de seguir siempre adelante).

tracto con las múltiples determinaciones, podría haber igualmente otros tantos fundamentos de división de este tipo.

En verdad, es la determinidad que pertenece al universal en cuanto género la que tiene que entregar el fundamento de división. Esa determinidad es, de un lado, algo que está diferenciado de otro género; es en esa medida como su[357] ser viene a diferenciarse o, hablando propiamente, como viene a comparecer dentro de la contraposición contra otro. Pero del otro lado, a saber del perteneciente al género, está implicado en lo universal; es el momento simple de la autodeterminación de éste; y en cuanto que esta determinación absoluta es oposición en ella misma, es ella el fundamento de división.

De acuerdo con su verdad, esta división sería el acto de poner el género, o sea el todo, dentro de la oposición pura; pero en cuanto que la determinidad está dentro del elemento universal, sin que esté en ella misma el devenir, tiene entonces la figura de la indiferencia, de la diversidad en general, que puede llegar hasta la diferencia inesencial de la magnitud. La especie es el género dentro de esta particularidad libre, que no es una particularidad del estar en cuanto tal —como el sexo— sino una particularidad universal, una particularidad tal que pertenece a la esencia. Por consiguiente, ella no se limita a poner —como la oposición propia del sexo— una diversidad de lo realmente efectivo en caso de una igual naturaleza universal, sino que la determinación de la especie pertenece a esta misma naturaleza universal, la cual —al contrario del sexo— no tiene una referencia necesaria a la naturaleza determinada y diversa de ella, sino que le es indiferente, libre dentro de sí. La determinidad de la especie está implicada dentro de la universalidad y tiene la naturaleza —suficiente para consigo misma— de la esencia.

Pero esta determinidad, que pertenece a la esencia, no está puesta aún dentro de esta simplicidad, tal como ella en sí misma es. En cuanto negatividad simple que se respecta a sí, ella es el momento de la singularidad; no del punto, sino del ser o haber vuelto a sí diferenciándose de sí y con respecto a otro, pero de modo que ella, dentro de esta referencia a otro, dentro de este movimiento, permanece dentro de sí misma: o sea que es el momento de la individualidad. El género y la individualidad están silogísticamente concatenados por la especie; | el género desciende a la individualidad por medio de la especie y tiene [296]
realidad efectiva solamente dentro de este momento; pero este momento, por el cual está designado su estar, es el principio de la vitalidad de aquel género, que es simple e igual a sí, y permanece dentro de la universalidad: lo universal

357 *sein Seyn* (supongo que se refiere al ser de «lo diferenciado»: *das Unterschiedne*).

como unidad negativa, o sea como fundamento de su estar, vivificador de sí mismo y viviendo dentro de sí. A la inversa, la individualidad asciende por la especie hasta el género, o sea que la simplicidad del determinar semoviente y que va fuera de sí es justamente aquello por lo que la individualidad tiene el ser-dentro-de-sí-mismo y es inmediatamente género. La individualidad se conserva a sí misma y permanece dentro de sí porque su estar, su ser-hacia-fuera, es simple y retornado a sí, o especie y todo del género.

Pero es esta individualidad misma la que es el concepto del género mismo; ella está incluida dentro del conocer, o sea que es momento universal; el conocer no ha llegado aún a engendrarse a sí mismo, o sea a la realidad efectiva; ni siquiera ha llegado a la autogeneración dentro de sí mismo, a devenir de propio. Ello es cosa que queda también de manifiesto por el hecho de que el contenido, tanto como determinidad del todo o del género como también, incluso, de la especie, en virtud de la indiferencia de esta determinación, y aún más la determinidad simple, que constituye el fundamento de división, es también la determinidad –según aparece en[358] el momento de la individualidad– de que todas estas determinaciones sean libres, unas frente a otras y, por consiguiente, todavía contingentes; en parte íntegramente, tal como la determinación del género; en parte, empero, parcialmente, según la particularidad o la más precisa determinidad, tal como las determinaciones restantes. La determinidad del género tiene su fundamento de determinación sólo dentro del progreso al infinito; es decir, no tiene ninguno en absoluto. El fundamento de división se halla dentro del género pero, en la medida en que éste es un género abstracto, el fundamento pertenece a la individualidad existente de por sí y ha sido extraído de ésta. Es verdad que la especie también es contingente según la universalidad de su determinidad, o sea por la forma de la libertad de la determinidad, dentro de la cual ella está en ella. De la misma manera, es verdad que la determinidad de la individualidad es el puro momento universal, indeterminado, del ser-dentro-de-sí abstracto, libre; pero en la medida en que ésta tiene en ella el momento del estar en cuanto tal, vuelve a tener en ella su propia determinidad, indiferente respecto a las precedentes.

[297] | Pero la manera en que está aquí presente la individualidad no es la verdadera, pues ella está aquí como quieto momento inmóvil. O sea, en cuanto que el género universal se determina absolutamente, por medio de la especie, a la individualidad –así como, a la inversa, se eleva la individualidad a género por el mismo término medio– el todo es entonces, de hecho, este automovimiento;

358 *ist...genommen.*

este curso dentro de sí mismo no está fuera de este entero silogismo, sino que es la naturaleza de sus momentos. En cuanto activo, el conocer está esencialmente frente a su objeto. Era el conocer el que movía todo este curso; como tal ha de ser expuesto[359].

Al ser activo, está dirigido contra un objeto; éste es la pasividad libre o la multiforme variedad, indiferente dentro de sí; en cuanto que el conocer es la unidad negativa, el [objeto] es el mero enlace de diversas determinaciones que descansan dentro de la unidad como dentro de un medio indiferente. El conocer entra aquí en relación con un objeto; en su primera manera, en el descenso del género a la especie y a la individualidad, él es el acto de mover, todavía no puesto; como tal sale a escena cuando, partiendo del género, ha llegado a la individualidad, a la absoluta determinación de sí mismo que, dado que el género está puesto como extremo libre, cae en otra cosa distinta de lo que éste es.– O sea, dado que de hecho estos dos extremos del todo universal y del todo singular están unificados, este todo se separa en los extremos de la libre determinación del conocer, que, precisamente por ello, está puesta ahora como respectada a su otro extremo, ya que ambos brotan de esta unidad. En el descenso del género al momento individual se daba la referencia como movimiento, pero todavía no estaba puesta. El otro extremo es objeto del conocer porque éste, el conocer, está puesto como activo, como refiriéndose a otro; él | no es ya [298]
género, que es lo universal, lo no excluido, sino que el conocer es excluyente y ponente de sí y de lo otro como libres el uno respecto del otro, como estando ahí uno frente al otro.

La actividad del conocer consiste, ahora, en elevar esta individualidad a universalidad, pero dentro de su esfera propia [: la esfera del conocer]; o sea,

359 [Al margen inferior izquierdo del folio 20b:] El género tiene dentro de él la autodeterminación <,>. Es esto pues lo hay que exponer. La individualidad es el todo, en cuanto unidad negativa, dentro de la cual todo [es] momento y nada tiene la forma [folio 21a] de la libertad, indiferencia. Por tanto, los momentos no se dan dentro del género, sino de la individualidad, como determinaciones propias, inmanentes; y es en ésta donde se tiene que desarrollar el todo, o sea que el conocer se [sobre el renglón, con signos de intercalación] exponga de tal modo <como autoactivo> <que las determ[inaciones]> que su objeto sea una unidad dentro de sus determinaciones. Conocer analítico. En cuanto estar, la individualidad tiene también por lo pronto la determinación indiferente en sí; <una un> ella es un comportamiento-y-relación con otro, pero en el cual es ella el ser o haber-retornado a sí. Su estar no es un externo [que esté] en reposo, sino que al mismo tiempo está dentro de sí, sin ser un comportamiento-y-relación hacia otro en el que viniera a perder su ser-para-sí. Sino que es una externalización; un exponerse [y] salir de sí en la referencia a otro; el [estar es] actividad, no una exterioridad en reposo; un aparecer. Pero esta aparición [interrupción]. (Lo encerrado entre *angulatus* está tachado en el manuscrito).

en hacerlo igual a sí. Conocer analítico. El conocer libera a la individualidad de la exterioridad de su existencia[360], y se fija en aquello que es igual de los diversos individuos, los cuales, acogidos dentro del elemento simple del conocer, son uno[361] numéricos. Estos principios son en sí puros productos de la simplicidad del conocer, individualidades absolutamente abstractas. Son indiferentes unos respecto a otros; su límite de cantidad[362] es para ellos una contingencia puesta por el conocer, que es su respectar; y de igual manera, a su vez, el respectar de tales respectividades, que, en la medida en que son solamente magnitudes, no ofrecen por lo pronto ninguna oposición del ser-para-sí contra la respectividad, o sea de la singularidad contra la universalidad. Mas en cuanto que, de hecho, la singularidad es su principio o inicio, y la igualdad o universalidad su respectividad [mutua], entonces está presente esta oposición, siendo la actividad del conocer el concatenar silogísticamente estos dos momentos. Pero la oposición entra de esa manera en aquellos referentes, en cuanto que la referencia –en cuanto referencia positiva– es la carencia de límite del principio individual, o sea el determinar por medio de sí la plena indeterminidad de ellos: poner un límite inmanente, o sea individualizarse, por cuyo medio vendría a darse la unidad propia de ambos principios. La edición de series o la extracción de raíces cuadradas ofrecen empero ejemplos de los límites, lo inconmensurable de aquellos principios, [interrupción]

360 Se entiende: la existencia o *Daseyn* de la individualidad.

361 *sic* (*numerische Eins*; piénsese en los ejemplares o referentes –*Beziehungen*, como se dirá enseguida– de la extensión de un concepto, o en los elementos de un conjunto: cada uno es dentro de la abstracción uno más, aunque sean muchos).

362 *Menge*.

DEL PREDICADO, EN DONDE...

[...] del predicado, en donde él es algo cuantitativamente universal, habido meramente en común, y por tanto divisible.

[363]El silogismo E – A tiene la significación de que: α) el sujeto tiene otra cosa distinta a sólo su predicado inmediato B. β) lo universal está puesto allí como determinado: deposición | del mismo a la extensión[364] de E. Lo universal [300] no viene a ser determinado en este silogismo por sí mismo, ni por el sujeto, sino que viene a ser, en general. De la misma manera, el sujeto obtiene otra determinación, el predicado, no por sí mismo ni por lo universal, sino igualmente, en general, por la naturaleza de la forma (el [carácter] agente de la forma aparece como un tercero, silogismo del entendimiento)

b) Por el hecho de que A viene determinada dentro de E – A y obtiene la misma extensión que E, la proposición puede ser invertida: es idéntica, y tiene que ser tomada como invertida: α) indicar el hecho de haber-venido-a-ser-determinado lo universal; β) el sujeto está formulado dentro de E – A como universal: expresado así, por tanto, en razón de la situación de la proposición; con ello, ha sido mencionado aquí en forma de predicado. (Algún A es E). Diferencia de sujeto y predicado: inesencial, meramente cuantitativa (ello no quiere decir que el uno sea un cuanto[365] mayor que el otro sino que allí son

363 [Al margen:] Rojo es un color
La rosa es roja
La rosa es coloreada

a) color, universalmente [tomado], deviene determinidad, predicado. La rosa es roja. El rojo es color. La rosa tiene color. Rojo es color: la respectividad inmediata, no puesta como determinidad. Conclusión α) medida β) determinidad de lo universal.

Conclusión: La rosa es coloreada

α) E – A [Recuérdese que *A* designa universalidad, *B* particularidad y *E* singularidad]; el singular tiene un predicado universal. Elevación de la singularidad a la universalidad; el lado de la inmediatez de la respectividad. E está ahí [, existe].

β) este E – A es susceptible de mediación por B, por la determinidad; la inmediatez está determinada; la rosa es coloreada sólo en la medida en que sea roja; la mediación es determinación, limitación de lo universal; lo coloreado vale sólo en cuanto del color de las rosas; el estar en general de la rosa es estar determinado.– El término medio es aquello donde los extremos son una sola cosa; la mediación los pone como tales dentro de la conclusión.

364 *Umfang*.

365 [Bajo la línea:] extensión

iguales, y por la supresión[366] de la propia determinidad han venido a hacerse iguales, y por ende cuantitativos en general.[)]

Por esta determinidad de lo universal, la forma, que antes se hallaba sólo dentro del contenido[367], está desde ahora puesta, por una parte. Algo es subjetivamente universal.

Además, la inmediatez que tenía B – A, esta mera abstracción, queda asumida, dado que A no es ya universal en cuanto tal, sino que es [A] determinado.

Esta inmediatez anterior tiene, por consiguiente, que venir mediatamente puesta. Pero B es la determinidad en general; A ha sido puesta como la universalidad subjetiva limitada; ésta se ha convertido, por consiguiente, en sujeto frente a ésta[368].

La determinidad, expulsada de esta manera del término medio y convertida en extremo universal, viene a ser particularidad, determinidad más simple (rojo, rojez)

B se convierte también, por haberse mostrado como la mediación, en extremo universal; por tanto, [se muestra] como lo de verdad universal.

β) (ε) A – E – B[369]

[301] | (b) A – B; algún universal es determinidad, o sea particularidad: según el contenido, una tautología; pero no según la forma. Algún universal es el universal subjetivo cuantitativo, universal con una limitación (exterior). Particularidad es [aquello][370] que concatena silogísticamente en forma simple lo universal y la limitación. Esto simplemente comprehensivo es la singularidad (como unidad negativa, subjetividad); por tanto, E es mediadora (conclusión particular).– E ha sido elevada a universalidad en la conclusión E – A; por tanto, [es] la unidad puesta de singularidad y universalidad; B tiene aún la universalidad originaria. E podría ser el término medio lo mismo que A, pues ambos son unidad de singularidad y universalidad. Pero E ha sido elevada a la universalidad, y avanza hasta hacerse término medio; A se ha convertido en algunos; o en forma de conclusión subjetiva: eA – B.

366 *Aufheben.*
367 *Inhalt* (en el sentido lógico de «comprensión» o «connotación» del concepto).
368 Debe de ser un *lapsus calami.* Parece razonable leer: «frente a aquélla, B».
369 [Al margen:] Inherencia cancelada, en la medida en que la misma E es ahora singularidad
[301] asumida; | (E es A, universal) y de otro lado limitación del universal (subsunción cancelada, la de E a B; viene a ser inherencia).
Por tanto, de un lado eA – E: igualdad que no es ni inherencia ni subsunción; por ello, la relación de sujeto y predicado se halla únicamente en la forma; E – B (premisa mayor): inherencia, pero de modo que B debe ser universal (y E ya no es sólo mera singularidad). Por tanto, equiparación de inherencia y subsunción; de dos maneras diversas.
370 Adic. de la ed. acad.

por medio de esto, vuelve a ser de nuevo asumida [o suprimida] α) la singularidad (e) de A; [A] es ahora un universal que siendo en sí universal se ha vuelto a hacer universal por la asunción [o supresión] de la singularidad; es, por tanto, el verdadero término medio; β) la particularidad viene determinada; pero la particularidad determinada es la singularidad; pasa por tanto al sitio de E. γ) E, que constituía la mediación, viene a ser por ello extremo universal. Lo que al comienzo del silogismo era intermedio viene a ser, en el siguiente, universal; en cuanto mediador, él es la respectividad de un extremo a él y de sí al otro; por tanto, | de ambos extremos entre sí; por este «por tanto» es él [302] respectividad universal (o al menos comunidad)[371]

γ) [372]B – A – E[373]. Restauración de la subsunción en B – A; pero de suerte que debe ser inherencia, pues B es sujeto, E; restauración de la inherencia A – E; pero invertida, de modo que, precisamente en la misma medida, es subsunción, una proposición negativa[374]

α) E – B – A. La determinidad en cuanto tal es el término medio

Conclusión E – A.

El singular es universal. Por tanto, la singularidad es la unidad de ella misma y de la universalidad, o sea que ella es el término medio.

B viene a ser extremo universal por haber sido el término medio.

β)[375] A – E – B[376]. La universalidad, que fue puesta como siendo una con la

371 *Gemeinschafftlichkeit*. (Las comillas anteriores son mías).

372 [Al margen:] (Conclusiones meramente negativas).

373 [escrito encima:] E – B – A.

374 [En el margen inferior:] Transición del silogismo disyuntivo es [:] ser, a través de[l] no-ser: determinidad;
Transición de B – A – E, por asunción de la determinidad; devenir de la forma, en cuanto diferente del contenido.
[A la izquierda del margen, debajo:]
Dentro del silogismo cuantitativo en sí (e.d. empíricamente igual [)]
Dentro de la equiparación cualitativa.
de una parte, asunción de la determinidad; de otra, donación de forma, poner, igualdad dentro de la determinación puesta (forma).– Por la conclusión negativa de la determinidad viene a ser puesto el silogismo de la abstracción, e.d. del contenido esencial.
Analogía, silogismo del significado de lo sensible

375 [Al margen, algo por debajo:]
E – B
Inherencia, que debe ser subsunción
A – E
[Los] Cayos Sempronios son cultos
– – – – – son hombres
Algunos hombres son cultos

376 [Escrito por encima:] E B A.

[303] singularidad, es | una [universalidad] limitada: por tanto, eA[377]; y B es relativa frente a E, en cuanto singularidad originaria, así como frente a A, en cuanto singularidad puesta, [es] aún lo universal. Ninguno de los momentos vale aquí ya por su determinidad primera, sino por su determinidad puesta, es decir por la forma, por la situación que ocupa dentro del silogismo. E es singularidad (sujeto, en la mayor y en la menor del silogismo), y a pesar de ello es utilizada como término medio. La conclusión es: eA – B (conclusión particular). La comunidad propia de que inhieran las dos determinaciones en el mismo sujeto; estas dos determinaciones son universalidad y particularidad. La universalidad contenida en la singularidad viene a restringirse a una particularidad; está restringida a ella sólo en esta singularidad; por tanto, algún universal (a saber, en virtud de la extensión del sujeto). En el primer silogismo E – B – A, la universalidad había sido restringida a una singularidad. Aquí ya es ella más libre, dado que, por la singularidad, está restringida sólo a una particularidad que es ya, ella misma, universal. (La particularidad B, restringida a eA, a universalidad (en cuanto sujeto), se ve por ello de hecho ampliada.)

Este enlace de eA es una expresión superior del término medio, en cuanto universalidad; ser-una-sola-cosa, en general[378].

γ) B – A – E. En lo universal están conectados particularidad y singularidad; esta comunidad de lo universal es empero una supresión de su diferencia (un desecharla), o sea de la determinidad (conclusión negativa. La mera igualdad en general la hace desigual en su determinidad.)

B[379] está en este silogismo en el sitio de la singularidad (respectividad de la subsunción –que debe ser empero inherencia–), relativamente al universal,
[304] que es el término medio; | B es por la forma (en la situación) del silogismo aquello como lo cual él vale (a saber: singularidad)

¿A qué se debe que B se haga singularidad y E universalidad? α) B, en la conclusión eA – B, está respectada a eA como sujeto, singularidad; por ello, ella misma viene a ser puesta como singularidad; está restringida por eA; limitación de limitación es singularidad (ampliación (a sujeto) en la medida en que la singularidad es unidad negativa, sujeto, [una unidad] que comprehende [y concibe] muchas determinidades en sí).) E es extremo universal, porque era término medio. Devenir del término medio a extremo (de la universalidad); el término medio es universalidad, en cuanto respectivi-

377 [Bajo el renglón:] Singularidad.
378 *im Allgemeinen* (lit.: en lo universal).
379 [Al margen:] B – A;
Subsunción, que debe ser inherencia

dad de ambos extremos. Él viene a ser, por la conclusión, extremo de la universalidad, en la medida en que en la conclusión está puesta la respectividad como respectividad de los extremos; dentro de aquella universalidad (que era término medio) no acaece ya por tanto la respectividad de los extremos en cuanto tales, sino que es simple universalidad retornada a sí.

El extremo precedente de la universalidad viene a ser el extremo de la singularidad. En la conclusión, él es predicado; la mediación, por la cual es dada la proposición como conclusión, hace de los [términos] allí en referencia [términos] tales que han ido [pasando] a través de la mediación; sus determinaciones no son ya, ahora, inmediatas, sino puestas por mediación, es decir por la forma; en vista de su determinidad, obtienen ahora su significado por la situación en el silogismo. Como la conclusión es esencialmente una conclusión mediada, entonces el extremo precedente de la universalidad es ahora, con ello, la singularidad; el [extremo] ha sido puesto esencialmente por lo limitado, en virtud de su referencia a la singularidad.– El extremo de la singularidad, en cambio, ha sido puesto, ampliado a universal. (Es verdad que la universalidad tiene ahora en ella, por la limitación, ambos momentos de universalidad y limitación; la universalidad [viene a estar] implicada, puesta sólo como limitación; | la singularidad, en cambio, [305]
obtiene por la ampliación solamente una determinidad en ella[)].

Reflexión general del curso y del resultado de estos silogismos.

a) Cada momento ha obtenido cada una [de las] posiciones [del silogismo]; está puesto como mediado de extremo a extremo, o sea que las determinaciones están como formas puras, y el contenido determinado de extremo a extremo por la forma misma; cancelación del contenido original (inmediato).

El contenido está en conformidad con la relación de forma.

[380]La ulterior exposición del silogismo, considerada desde la singularidad, no es más que una exposición del contenido propio de la misma; y por el lado de la universalidad, la limitación de la misma[381]. Doble poner [:] ascenso a lo universal por mera abstracción, por medio de lo cual se destaca ahí delante el contenido, ya en sí contenido dentro de lo singular: mera alteración de forma.

En segundo lugar: descenso de lo universal; no por limitación, sino por posición de sus determinaciones.

380 [Al margen:] Abstracción.

381 [Al margen:] ya no inherencia, posición de determinaciones del sujeto, sino asunción de sus determinaciones.

(Cada una de las proposiciones, aun dentro de su inmediatez, es una mediación, *silogismo*. A partir de este límite: aquí, ahora, se *concluye* –según se dice– en el límite general (inicio o fin en el tiempo, límites del mundo en el espacio[382]. E – B. De igual manera, después, [inferencia de la] *fuerza* a partir de los fenómenos; [la fuerza es] el UNIVERSAL en-sí de los mismos: B – A.

b) Está restaurada la igualdad del silogismo matemático, y al mismo
[306] tiempo | la determinidad de los momentos, unos respecto a otros. (Ya no se concluye de uno a *otro*.)

En la primera especie de silogismos, el silogismo del *ser* [, se concluye] en algo [que es] *otro*; en la 2ª especie, en *otra determinidad*

(El silogismo categórico (como cabe denominarlo))

(Esquema E – B – A)

d) Significado de la conclusión es [el]

e) significado del entero curso de esta especie de silogismos

Determinar es pasar a estar; *Abstraer* es regresar a lo interno. Silogismos de las determinidades, 2ª especie Silogismos de la abstracción, 3ª especie

Ambos significados vienen a ser lo mismo; salir a estar [a la existencia], objetividad, es regresar a sí mismo

Los silogismos de las determinidades son un círculo en el que la inmediatez exige la mediación, tiene que progresar hasta la mediación, mientras que aquélla viene –a la inversa– propuesta por ésta; el progreso de la inmediatez a la mediación es una exigencia de la última, es decir [que] lo inmediato esté condicionado por esta interioridad, y a la inversa: la inmediatez viene presupuesta.

El silogismo adquiere el contenido propio, absoluto y universal (de estar [o existencia], y [de] esencia o interioridad)

En los silogismos de abstracción [:] contenido, de acuerdo con la forma; su contenido [es] un desarrollo de la forma. Ahora viene a añadirse la *tercera* determinación (la singularidad) [:] sólo el *significado* de *forma*.

1) Silogismo de la abstracción

La densidad específica es pesantez.

el cristal [tiene una][383] densidad específica

β) El mundo tiene [su] ahora y aquí

α) Aquí y ahora es límite en general

382 Añadido el cierre de paréntesis.

383 Adición de la ed. acad.

| [La] conclusión[384] restaura[385] la forma de la inmediatez: *es*, por asunción del curso gradual de la abstracción. El ascenso por la particularidad hasta la universalidad aparece como abstracción propiamente dicha. Pero, dado que en la conclusión está inmediatamente enlazado lo singular con la universalidad, ya no aparece entonces este enlace como abstracción.– O sea que lo singular es igual que la universalidad, en cuanto universalidad *suya*; es verdad que ella es, así, la abstracción del mismo, pero (abstracción positiva) [es] un carácter completo, comprehender *todos* los singulares. α) como la determinación universal de éstos; expresión SIMPLE de su ESENCIA, en cuanto que el mismo singular es universal: *Todos* los singulares. Esta universalidad es β) DETERMINIDAD *común*: inducción. Singularidad [como] término medio, en doble significado α) universalidad *interna*, carácter *absoluto* β) determinidad externa, *común* [307]

doble referencia a los extremos

[El] silogismo de *analogía* equipara entre sí dos singulares, y concatena por ello silogísticamente el uno con las propiedades del otro. Cancelación expresa[386] de la singularidad, (de la inmediatez. El silogismo B – A – E pone dos singulares ———— ————[387] universalidad; la analogía [interrupción]

[El] silogismo es [constituye la] razón

El movimiento del silogismo tiene por resultado: la restauración de la unidad de razón, es decir la pura determinación conceptual, que es tan subjetiva como, precisamente en la misma medida, objetiva, y cuyo movimiento tiene el doble sentido de que venir fuera de sí = ir a sí, y a la inversa, igual que el concepto mismo (en cuanto unidad de razón).

α) primera especie de los silogismos, silogismo del ser, de la inmediatez, movimiento [:] asunción de la inmediatez. La forma del *ser* se asume, viene a ser determinidad.

| β) segunda especie [:] respectividad por la forma, pero [por la forma] de [308]
la determinidad original (empírica). Esta determinidad (empírica) se asume y la forma misma viene a ser *en sí*: exigencia de mediación, que presupone la inmediatez.

384 [Al margen:] El doble carácter del término medio se expresa también como la doble (diversa) especie de ambas referencias.

385 *stellt … her.*

386 *ausgesprochene.*

387 Al margen inferior –afirman los editores– faltan unas dos palabras. Por analogía, una de ellas podría ser *gleich*. En ese caso, no habría que leer «pone», sino «equipara».

[388]γ) o sea que el contenido (la esencia) sale a la luz sólo por medio de la abstracción; la abstracción, esto es el acto de poner determinaciones, de modo que estas determinaciones sean la esencia misma.

A ello se debe la doble significación del abstraer en cuanto mediación; poner n e g a t i v o (asumir-determinar) (dentro del elemento del pensar), puesta de relieve del en-sí inmediata, simple, quieta y carente de devenir.

Tercera especie de silogismos [:] r e a l i z a [, da realidad a] la abstracción; o sea pone lo universal (interno) al mismo tiempo como objetividad. En la 3ª especie de silogismo, viene efectuado con la abstracción; el movimiento agrega lo positivo de esta abstracción, a saber que él [–lo universal–] es el hacerse-e x t e r n o[389]; (de por sí, la abstracción [es] un regresar a lo interno). Abstraer es un hacerse destacado de lo interno, que es en sí. Pero, en cuanto tal destacarse, es el devenir, el hacerse e x t e r i o r a éste.– El silogismo de abstracción está determinado, o sea es un venir a ser puramente puesto el contenido por la forma. El movimiento del silogismo añade el hecho de que el contenido que brota de la forma está al mismo tiempo e n s í , o sea que es unidad absoluta del contenido y de la forma, y del movimiento.

[390]Inducción (E –A) Término medio: E; E, en cuanto tal c o n t e n i d o universal,

E
[309] e = y el | predicado [es] sólo expresión simple [de] lo
e
etc.

que los E son e n s í , en parte, [de] lo que exteriormente son (inherencia); pero esta exterioridad [no es más que] una característica común.

Conclusión de la inducción. Lo exterior común es él mismo e n s í .

[El] silogismo de a n a l o g í a expresa: que los singulares, que e n s í son lo mismo, tienen también en común la determinación exterior; o a la inversa, son e n s í lo mismo, por tener en común las determinaciones EXTE-

388 [Al margen:] abstracción e inmediatez mediada o mediación inmediata.
389 *ein Äussern* (o sea, un «declarar o manifestar»).
390 [Más arriba, al margen:] R e f l e x i ó n
E}
e}
e} tiene esta determinidad; relación de inherencia, pero por
e}
reflexión. [La] reflexión expresa el estar exterior (pero universal)

RIORES. Lo singular no es lo singular exclusivo, no es aquello que inmediatamente es;

([La] Tierra está habitada

[La] Luna es una Tierra [.] Tierra, no sólo Tierra como tal, sino Tierra en general)

Este cometa ha retornado

Este cometa es cometa en general. Todos los cometas son lo que este cometa.

Todos los cometas retornan

[Aquí, el] término medio [es un] término medio de verdad

Singularidad que inmediatamente, en cuanto tal, es universalidad, o sea que de un lado tiene valor sólo según su esencia ([La] premisa mayor es inherencia, es decir, también lo inherente debe valer como en sí.)[391]

Conclusión de la inducción (La Luna, o todos los planetas, está habitada) [:] tiene inmediatamente sólo la figura de que a un cierto sujeto le conviene una determinación, tal como [ocurre con] cualquier otra [proposición que haga de] conclusión. Pero [su] significado [lo tiene] por el tipo[392] de mediación: que al sujeto le convenga esta determinación en la medida en que [él sea] una singularidad tomada en su sentido general[393], teniendo en este sentido general una determinidad y también, por su naturaleza universal, un determinado estar ahí.

[El] curso de los silogismos (así como del juicio) no es un pasar a lo contrapuesto por medio de su determinidad, no es este tipo de necesidad, sino curso de la reflexión, un devenir en el que el curso progresivo no surge por explicación[394] a partir de lo contenido en la determinidad ([o sea, a partir de] su concepto), sino por reflexión sobre lo expresado ([lo] singular es universal.– Pero [lo] singular, de hecho, no es universal.)

391 Añadido cierre del paréntesis.

392 *Art* (normalmente traducido en este contexto como «especie»).

393 *Allgemeinen* (vertido normalmente como «universal»).

394 *Erklärung* (en los tratados de la época, que siguen una exposición matematizante –p.e. en Wolff o en el propio Kant de los *Metaph. Anfangsgründe* de 1786–, significa igualmente «definición»).

Entre las 7 proposiciones...

Entre las 7 proposiciones de la primera Disertación de Leibniz aún conservadas, la 2ª reza: **non omnino improbabile est, materiam et quantitatem esse realiter idem**[395].

Diferencia en la cantidad pura: asumido ser para sí.

395 «No es en absoluto improbable que materia y cantidad sean realmente la misma cosa» (*cf.* 11: 113_{20-21}).

Prólogo de Fries

Prólogo de Fries

No hay filosofía ni tampoco, por tanto, lógica alguna que pueda ser comunicada de forma que se entienda [o sea, al ras del entendimiento] si no descansa sobre bases antropológicas. En todas las exposiciones lógicas, la parte antropológica sigue siendo, en mayor o menor medida, lo principal.

Los descubrimientos hechos por Fries al respecto son la causa principal de su nueva elaboración de la lógica.

Pretende, sobre todo, contribuir a que cada vez se entiendan mejor los claros descubrimientos kantianos sobre la doctrina del método.

Pág. 8 La lógica filosófica es tan pobre en contenido, y tan dependiente en todas sus afirmaciones de la [lógica] antropológica, que no es posible siquiera establecerla de por sí, por separado.

Pág. [9][396] Kant se quedó todavía estancado en el prejuicio aristotélico acerca de la autosuficiencia de la lógica demostrativa ([prejuicio] que en Aristóteles se halla profundamente escondido a la base) –[algo] desde luego absurdo– pretender aducir pruebas por medio de la experiencia[397], pero nosotros mostraremos la diferencia entre probar y deducir, a saber que todos los principios filosóficos deben ser deducidos, y ello, además, a partir precisamente de presupuestos antropológicos basados en la experiencia.

En el pensar, el entendimiento no puede darse jamás el objeto, contenido de su propio pensar; lo recibe de otra facultad cognoscitiva inmediata.

| Tarea principal: hacer ver la concordancia en la unidad de la razón de [312] todas las maneras de representación, por muy diversa que sea su especie.

La lógica pura general se inicia en p. 102. El primer recurso del entendimiento, en el pensar, son los conceptos.

La doctrina de los conceptos y juicios ([sus] especies) la carga Fries todavía en la cuenta de la lógica antropológica. [En el][398] capítulo: Sobre el conocimiento analítico (diferencia de los modos sintético y analítico del conocimiento), es donde él inicia la pura lógica filosófica

396 Adición de la ed. acad.

397 [Al margen inferior de la hoja:] (fundar [la] lógica en la psicología empírica).

398 Adición de la ed. acad.

Superficialidad, desatinos imprecisos, absoluta irrelevancia, mezcolanza de argumentos raciocinantes triviales, de los de todos los días; experiencias de lo más ordinario, igual que se argumenta con niños

[399]vacuo narrar, sin precisión filosófica; exposición muy desastrada [impropia] de un aula.

399 [A la izquierda, en el margen inferior de la hoja, por debajo del renglón:] la experiencia psicológica más ordinaria.

GLOSARIO E ÍNDICE ANALÍTICO DE CONCEPTOS

[Los números de página remiten a la edición académica (Gesammelte Werke *12*), *cuya paginación está reproducida entre corchetes en la presente edición]*

ÍNDICE DE AUTORES

[Los números remiten a la paginación del volumen 12 de la edición académica]

* Las alusiones van entre paréntesis.

La *Ciencia de la lógica* hegeliana es sin duda una de las obras cumbre del idealismo alemán y del pensamiento filosófico de todos los tiempos. Obra densa y difícil, a la vez sutil y ardua, unas veces lúcida y serena, otras barroca y opaca, es un verdadero compendio de la lógica filosófica acumulada hasta el momento. «Metódicamente» intemporal e impoluta pero penetrada por completo del latido vivo de su época, representa el punto álgido donde la reflexión especulativa y en general la metafísica clásica alcanza su máximo esplendor y desarrollo.

Este segundo volumen, dedicado a «La lógica subjetiva», constituye la tercera y última parte de la *Lógica* de Hegel, «La doctrina del concepto» (1816), en la que éste se revela como la verdad de sus momentos anteriores, el *ser* y la *esencia* (volumen I), que quedan de este modo englobados en él como fases de su propio devenir. La *Ciencia de la lógica*, al igual que ocurre con otras obras de Hegel, no sólo destila y condensa lo esencial del mundo antiguo y moderno, sino que anticipa visiones y conocimientos fundamentales de la edad contemporánea: ha sido y sigue siendo hoy una fuente a la que retornan el marxismo, el existencialismo o la hermenéutica.

La presente edición de ABADA incluye un amplio estudio introductorio del profesor Félix Duque (Universidad Autónoma de Madrid), que la ha dotado además de un aparato crítico de notas, glosarios e índices que permitirán al lector acercarse del modo más directo posible al texto hegeliano.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (Stuttgart, 1770-Berlín, 1831), coetáneo de Goethe, Schelling, Hölderlin, Humboldt y los románticos, es, sobre todo, la conciencia del mundo moderno en su período revolucionario inaugural, y la referencia inevitable de la filosofía contemporánea. Sus estudios teológicos en Tubinga coincidieron con la Revolución Francesa, que saludó entusiasmado y por la que brindó cada catorce de julio hasta el final de su vida. Profesor en Jena desde 1801, publicó en 1807 la *Fenomenología del espíritu*. Tras varios años en Nuremberg como director del *Aegidius Gymnasium*, en los que escribió los tres libros de la *Ciencia de la lógica*, reinició en 1816 la docencia universitaria en Heidelberg, donde dio a la luz un año después la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Nombrado Profesor de Berlín dos años más tarde, desarrolla allí, hasta su muerte, una influyente carrera académica en medio de las fuertes tensiones políticas y sociales del Estado prusiano y de la nueva Europa, a las que intenta responder con sus *Principios de filosofía del Derecho*. Desde su cátedra imparte lecciones sobre la filosofía de la religión, del arte y de la historia que lo convierten en maestro, directo o indirecto, de toda una generación decisiva en la historia europea. Su importancia no ha decrecido desde entonces, pero puede que sólo ahora empiece a desprenderse de la costra de tópicos como «racionalista absoluto» y «filósofo prusiano» con la que el público general lo conoce desde mediados del siglo XIX.

